



## BERLINER BEITRÄGE ZUR SKANDINAVISTIK

Titel/ title:	<i>Der samische Einfluss auf die skandinavischen Sprachen. Ein Beitrag zur skandinavischen Sprachgeschichte</i>
Autor(in)/ author:	Jurij K. Kusmenko
Teil/ part:	II: Samen und Skandinavien zu gemeinskandinavischer Zeit
Kapitel/ chapter:	18: »Hinweise in der skandinavischen Mythologie«

In:	Kusmenko, Jurij K.: Der samische Einfluss auf die skandinavischen Sprachen. Berlin: Nordeuropa-Institut, 2. durchgesehene Ausg., 2011
ISBN:	3-932406-25-7 978-3-932406-25-6
Reihe/ series:	Berliner Beiträge zur Skandinavistik, Bd. 10
ISSN:	0933-4009
Seiten/ pages:	349–395

Feste URL: [<http://edoc.hu-berlin.de/...>]

© Copyright: Nordeuropa-Institut Berlin sowie der Autor.

© Copyright: Department for Northern European Studies Berlin and the author.

## 18. Hinweise in der skandinavischen Mythologie

Auf eine soziale Akzeptanz der Samen seitens der Skandinavier<sup>1</sup> bzw. möglicherweise sogar eine samisch-skandinavische Kultursymbiose<sup>2</sup> deuten nicht nur Onomastik und altskandinavische Sagas hin, man findet deren Spuren auch in der skandinavischen Mythologie und Religion. Die Akzeptanz äußert sich in zweierlei Hinsicht: Zum einen finden wir positiv konnotierte Klischeemerkmale, die in der altwestskandinavischen Literatur nicht nur zur Charakterisierung von Samen und Riesen, sondern auch von verschiedenen skandinavischen Göttern (Skadi, Ull und sogar Odin, besonders in seiner Funktion als Zauberer) verwendet werden. Zum anderen gibt es darüber hinaus gemeinsame Merkmale der samischen und skandinavischen Götter, die nicht nur auf eine rein typologische Ähnlichkeit, sondern sogar auf einen samischen Einfluss bei der Bildung der skandinavischen Götterwelt hindeuten.

### 18.1 »Samische« Merkmale bei Riesen und Göttern

Es ist offensichtlich, dass vieles in der skandinavischen Darstellung von Riesen gemeingermanischer oder gar gemeinindoeuropäischer Nachlass ist. Die skandinavischen Riesen weisen jedoch auch Merkmale auf, die sich durch skandinavisch-samischen Kontakt erklären lassen. Es wird sogar angenommen, dass mit der in Sagas mehrfach zu findenden Aussage, jemand habe einen Riesen unter seinen Vorvätern, eigentlich Samen gemeint waren.<sup>3</sup> Tatsächlich konnte das Wort *jötunn* neben der Bedeutung »Riese« auch die Bedeutung »samischer Zauberer« haben.<sup>4</sup> Else Mundal hat gezeigt, dass die Darstellung der Riesen in der skandinavischen Mythologie ein zwiespältiges Verhältnis der Skandinavier zu ihren nördlichen Nachbarn widerspiegelt.<sup>5</sup> Die Riesen sind die nördlichen Nachbarn der Götter, genau wie die Samen die nördlichen Nachbarn der Skandinavier sind. Die Riesen wohnen im Norden in Jötunheim und werden dementsprechend oft *hrímbursar* »Reifriesen« genannt. Riesen personifizieren jedoch

---

1 Vgl. MUNDAL: 1996; 2000.

2 ZACHRISSON: 1997.

3 PÁLSSON: 1999, 32.

4 Ebd.

5 MUNDAL: 1996; 2000.

nicht nur böartige und gefährliche Naturkräfte, es gibt auch Riesen, die wohlgestaltet und gutartig sind.<sup>6</sup> Sie können *hundvísar* »vielwissend«, *fjölknunigar* »vielkönnend, zauberkundig«, *fróðar* »weise, klug«, und *alsviðar* »allweise« sein. Die Riesinnen *Fenja* und *Menja* werden sogar *framvísar* »zukunftwissend« genannt. Es werden die Erfahrung, Weisheit, Gutmütigkeit und Gastfreundschaft der Riesen betont.<sup>7</sup> Epitheta mit der Bedeutung »weise«, »vielwissend«, »zauberkundig« werden auch oft in Bezug auf Samen gebraucht, besonders *fjölknunigar* und *framvísar*. Sowohl Riesen als auch Samen sind in der Überlieferung zauberkundig *par préférence*.

Es mag sonderbar erscheinen, dass die nicht besonders hochgewachsenen Samen mit Riesen identifiziert wurden. Diese Identifizierung verdanken wir jedoch nicht ihrer Körpergröße, sondern ihrer geographischen Lage und ihrer Funktion als Nachbarn. Die Samen sind die nächsten skandinavischen Nachbarn im Norden und erhalten als solche die Merkmale der Riesen, so wie die Riesen in mythologischen und literarischen Darstellungen die Merkmale der Samen erhalten. In vielen Geschichten wird zudem der Größenunterschied zwischen Riesen und Göttern oder sogar Menschen nicht weiter problematisiert; die Riesen scheinen nicht größer zu sein als diese, vgl. etwa die Ehen mit Riesinnen. Anzumerken ist auch, dass der Riese Hymir auf dem Kreuz von Gosforth nicht größer als Thor dargestellt wird.<sup>8</sup> In der skaldischen Dichtung werden die Riesen oft nicht entsprechend ihrer Größe, sondern nur nach ihrem Wohnsitz, vor allem in den Bergen, bezeichnet, vgl. *gandvírskotar*, *bergdanir*, *bergsaxar* oder *fjallafinnar*, wobei *skotar*, *danir*, *saxar* und *finnar* einfach »Menschen« bedeutet.

Auf der anderen Seite zeigt die Gestalt Stallo, der in der samischen Erzähltradition mehrere Merkmale eines skandinavischen Wikingers hat, dass auch bei den Samen die Nachbarn als Riesen dargestellt werden können. Auch hier finden wir ein zwiegespaltenes Verhältnis zu den Skandinaviern. Einerseits wird Stallo (vgl. altisl. *stál* »Stahl, Waffe«) als ein Riese, ein Fremder, ein Menschenfresser dargestellt. Sein Name erinnert an die mit Kettenhemd und Helm bekleideten und eiserne Waffen tragenden Wikinger. Læstadius schreibt, dass Stallo in samischen Erzäh-

6 GOLTHER: 1895, 163.

7 Ebd., 162–163.

8 NEUMANN u. VOIGT: 1963, Tafel I.

lungen oft ein *ruowde-kapte*, ein »eisernes Hemd«, trage,<sup>9</sup> also wie ein skandinavischer Krieger aus der Vendel- oder Wikingerzeit aussieht. Auf der anderen Seite gibt es jedoch auch Erzählungen, in denen er entweder samische Frauen heiratet oder Samen mit seinen Töchtern Ehe schließen.<sup>10</sup> Ein Nachkomme von Stallo zu sein war durchaus ehrenhaft. Læstadius erzählt eine interessante Geschichte, nach der eine samische Frau in Jukkasjärvi Anfang des 19. Jahrhunderts behauptete, eine Nachfahrin Stallos 24. Grades zu sein. Zählt man die Generationen auf, wird etwa das Jahr 1000 (d. h. die Wikingerzeit) erreicht.<sup>11</sup>

Die ambivalente Darstellung der Riesen in der altwestskandinavischen Literatur äußert sich u. a. darin, dass einerseits die Asen, vor allem Thor, ständig mit ihnen kämpfen, andererseits Riesinnen oft mit Göttern verheiratet sind, vgl. Gerd und Skadi, die Frauen von Frey und Njörd. Ein ähnliches Verhältnis finden wir auch bei der Darstellung der Samen: Mehrere sowohl legendäre als auch historische norwegische und schwedische Könige sind mit Saminnen verheiratet, aber fast immer ist entweder die Heirat oder das Ende der Ehe mit der Zauberei der Saminnen verbunden (vgl. oben, Kapitel 17). Wenn Gro Steinsland Recht hat und der Prototyp des Königs in der skandinavischen Kultur Nachkomme eines Gottes und einer Riesin sein soll,<sup>12</sup> ist es einfacher, das altwestskandinavische Motiv der Ehe skandinavischer Götter mit Riesinnen sowie realer und halbrealer norwegischer Könige mit Saminnen zu verstehen.

Die klischeeartigen Beschreibungen der Samen in der altwestskandinavischen Literatur als zauberkundige, Ski laufende Jäger und gute Bogenschützen werden jedoch nicht nur in Bezug auf Riesen, sondern auch auf die skandinavischen Götter verwendet. Selbst Odin weist »samische« Merkmale auf. Die ihn behandelnden Mythen betonen vor allem zwei seiner Fähigkeiten: Auf der einen Seite ist er Kriegsgott und Gott der Gefallenen, auf der anderen ein Gott der Weisheit, ein großer Zauberer, Magier und Skalde. In Bezug auf diese zweite Funktion finden wir mehrere Ähnlichkeiten zwischen Odins Darstellung und der traditionellen Darstellung der Samen, die oft als »vielwissend, vielkönnend« und »zauberkundig« beschrieben werden. Dass der Zusammenhang zwischen Odins

9 LÆSTADIUS: 2003 [1839/1845], 160.

10 LÆSTADIUS: 1997 [1840/1845], 180–183.

11 Ebd., 171.

12 STEINSLAND: 1991.

Zauberkunst und der samischen Zauberei auch den wikingerzeitlichen Skandinaviern klar war, zeigt uns die Lokasenna (24). Odin wird hier von Loki als Zauberin dargestellt, die auf eine Trommel schlägt (was uns an die samischen Schamanen erinnert). Selbst der Ort, an dem dies geschehen sein soll, *Sámsey*, deutet auf einen samischen Zusammenhang hin, vgl. *enn þik síða kóðo Sámsey í, / ok draptu á vétt sem völor [...]*. Die Ad-hoc-Übersetzung von *drepa á vétt* als »sich mit etwas abgeben, sich mit der Zauberei befassen«, die etwa Gering vorschlägt,<sup>13</sup> kann kaum richtig sein. Viel überzeugender scheint mir die Annahme, dass *vétt* hier »Deckel« oder »Trommel« bedeutet.<sup>14</sup> Obwohl der Ortsname *Sámsey* üblicherweise mit der dänischen Insel Samsø identifiziert wird,<sup>15</sup> ist es wahrscheinlich, dass es sich dabei um eine spätere Volksetymologisierung handelt (es gibt sonst nichts, das Odin mit Samsø verbindet). Die ursprüngliche isländische Form der Lokasenna könnte vielmehr ein Appellativ *samey*,<sup>16</sup> d. h. »eine samische Insel« dargestellt haben. Die samische Selbstbenennung *sami*, *sapmi* war im Altisländischen bekannt, vgl. die Etymologie von Skadis Sohn Sæming in Kapitel 18.2.3 weiter unten und die Selbstbezeichnung der samischen Zauberer in der *Vatnsdælasaga* als *semsveinar* »samische Kerle«. Das Appellativ *samey* wurde erst später (möglicherweise erst bei der Niederschrift des Textes) als Name der dänischen Insel *Sámsey* reinterpretiert. Eine zweite Interpretationsmöglichkeit wäre, dass Loki die Insel nur deswegen erwähnt, weil der erste Teil des Namens an Samen erinnert.

In der *Lokasenna* beschuldigt also Loki Odin, auf einer samischen Insel wie eine Zauberin auf eine Trommel geschlagen zu haben. Die Beleidigung besteht nicht darin, dass Odin zaubern kann. Vielmehr beschuldigt Loki Odin der Perversität, wie eine Frau (*völva*) gezaubert zu haben. Interessant ist dabei, dass Odins Vermögen zu zaubern mit der samischen Schamanenkunst verbunden wird: Odin schlägt auf eine Trommel. Dass früher bei den Samen auch Frauen als Schamanen wirkten, ist heute allgemein anerkannt. Solche Schamanenfrauen gab es noch im 18.–19. Jahrhundert.<sup>17</sup> Solche Fälle sind zwar nach den uns bekannten Quellen

<sup>13</sup> GERING: 1927, 289.

<sup>14</sup> Vgl. STRÖMBÄCK: 1935, 24–25; zur Bedeutung »Deckel«, vgl. BLÖNDAL: 1989, 1157.

<sup>15</sup> Vgl. SEE et al.: 1997, 431.

<sup>16</sup> Das Modell Wurzel + Wurzel war im Isländischen recht häufig, vgl. *Finn-mörk*, *Finn-ey*, *finn-ferð*, *finn-vitka* u. dgl.

<sup>17</sup> LUNDMARK, B.: 1987, 158–169, ERIKSSON, J. I.: 2002, 14.

(vor allem Beschreibungen der Samen aus dem 16.–17. Jahrhundert und die samische Märchentradition aus dem 19. und 20. Jahrhundert) selten, doch die nordasiatische Schamanentradition zeigt uns, dass die Verkleidung der Schamanen in Frauenkleider ein sehr archaisches Merkmal ist.

Die Ähnlichkeit Odins zu samischen Schamanen begrenzt sich nicht auf seine Fähigkeiten als Zauberer und Seher, obwohl diese von Snorri besonders betont werden.<sup>18</sup> Seine Fähigkeit, fliegend fremde Welten zu erforschen, erinnert an die Trance der samischen Schamanen in der *Vatnsdælasaga* (siehe oben). Im färöischen Sigurdslied (*Sjúrdar kvæði*) wird Odin sogar mit einem Bogen beschrieben, der als »samisch« bezeichnet wird:

Hár kom máður á völin fram  
engin ið hann kendi,  
eyga hevði hann eitt í heysi  
finskan boga í hendi.<sup>19</sup>

Bei zwei anderen Göttern sind diese »samischen« Merkmale noch offensichtlicher. Es handelt sich dabei um Skadi und Ull, die mit den typisch samischen Attributen, Ski und Bogen, ausgestattet sind. Hierbei handelt sich jedoch nicht allein um Ähnlichkeiten zwischen Samen und skandinavischen Göttern, sondern, wie ich weiter unten (Kapitel 18.2.3) zeigen werde, möglicherweise um einen samischen Einfluss auf die skandinavische Götterwelt. Dies ist selbstverständlich nicht immer der Fall, wenn wir samische Klischeemerkmale bei skandinavischen Göttern vorfinden. Dass aber Samen und Götter mit den gleichen, positiven Zügen ausgestattet werden, spricht für eine Akzeptanz der Samen in der heidnischen skandinavischen Gesellschaft. Selbst nach der Christianisierung der Skandinavien, als die Samen weiterhin ihrem alten Glauben anhängen, veränderte sich die Einstellung der Skandinavier gegenüber den Samen und ihrer Religion nicht sofort. Dies belegen die isländischen Sagas, die erst einige Jahrhunderte nach der Christianisierung niedergeschrieben wurden. Dort finden wir neben einer Identifizierung der Samen mit dem Heidentum, wie in der Snöfrid-Episode bei Snorri, auch neutrale oder gar positive Beschreibungen von Samen, ihren Nachkommen oder ihrer Religion. Else Mundal beschreibt die Lage im frühchristlichen Skandinavien sehr treffend:

<sup>18</sup> Vgl. z. B. STURLUSON: 1931, Kap. 5.

<sup>19</sup> »Ein hoher Mann kam auf das Feld heran/niemand kannte ihn,/er hatte ein Auge im Kopf/einen samischen Bogen in der Hand« (HAMMERSHAIMB: 1851, II).

By identifying the religion of the Samis – more or less – with their own old heathen religion, the Norwegians and the Icelanders came to identify the religion of the Samis with a part of their own glorious past, toward which they, as Christians, naturally had an ambiguous attitude, not entirely negative, creating an exception to the official view of the Church. In fact because of this identification with Old Norse heathendom, I think we may conclude that the attitude toward the religion of the Samis in the Old Norse society was, even in Christian times, as positive as it could have been towards a heathen religion.<sup>20</sup>

## 18.2 Der samische Einfluss auf die skandinavische Mythologie

### 18.2.1 Einführung

Es ist bekannt, dass die heidnische Religion der Samen von jener der Skandinavier beeinflusst wurde. Besonders stark war dieser Einfluss in den Gebieten der norwegischen Südsamen, bei denen man selbst unter den Götternamen Entlehnungen aus der skandinavischen Götterwelt findet, vgl. z. B. *Radien* »der höchste Gott«,<sup>21</sup> *Horagalles* < *Þórkarr*, *Veraldennolmai* (< *veralda goð* »Frey«), *Rana* (< *Rán*). Obwohl diese Namen nur im süd-samischen Gebiet in Norwegen auftraten (es gab sie weder bei den norwegischen Nordsamen noch bei den schwedischen, finnischen oder russischen Samen), haben einige Wissenschaftler die gesamte samische Religion, und mehr noch, die gesamte samische Kultur, als entlehnt betrachtet, vgl. z. B. die Äußerung Axel Olriks: »Det vil være ørkesløst at regne med en hjemmefødt lappisk kultur«.<sup>22</sup> Eine solche Betrachtungsweise, die die samische Religion und Mythologie lediglich als zusätzliche Quelle zur Erforschung der skandinavischen Mythologie sah, wie es beispielsweise Olrik und Koht Anfang des 20. Jahrhunderts taten,<sup>23</sup> ist heute kaum vorstellbar. Die neuere Forschung hat gezeigt, dass der skandinavische Einfluss auf die samische Religion viel begrenzter war, als man es früher annahm.<sup>24</sup> Obwohl der autochthone Charakter der samischen Religion<sup>25</sup> wie

20 MUNDAL: 1996, 113.

21 Vgl. Eyvindr Skaldaspillir, Hkm. 18. *ráð öll ok regin*, »alle waltenden und herrschenden Mächte«, vgl. auch schw., norw. *rå*, norw. dial. *rår*, *skogsråa*, *råmannen*, schw. dial. *rådande*, *råd*, *rådendn*, *rådare*, *skogsråd*, *sjöråd* »Kobold, Geist, Waldgeist, Seegeist« (LJUNGMAN: 1961, 74).

22 »Es wäre sinnlos, mit einer eingeborenen lappischen Kultur zu rechnen« (OLRIK: 1905, 44).

23 OLRIK: 1905; KOHT, K.: 1906.

24 JOHANSEN: 1982; RYDVING: 1990.

25 Vgl. z. B. ERIKSSON, J. I.: 2002, 79–80.

auch ihr Zusammenhang mit den Religionen anderer finno-ugrischer und nordasiatischer Völker heute allgemein anerkannt ist, hat sich an der einseitigen Betrachtungsweise der samischen Religion als Rezipient der skandinavischen Kultur fast nichts geändert. Die Möglichkeit eines Einflusses religiöser Vorstellungen der Samen auf die skandinavische Religion wird in der Regel von vornherein abgelehnt.<sup>26</sup> Die vermeintliche kulturelle Überlegenheit der Skandinavier erlaubte nur eine Richtung der Beeinflussung.

Eine kulturelle Überlegenheit der Skandinavier ist zwar in einigen Bereichen deutlich zu erkennen, in anderen Bereichen waren jedoch die Samen überlegen, insbesondere was das Leben in den nördlichen Gebieten betraf, so etwa beim Skilauf, der Winterjagd, dem Fischfang sowie in Zauberei und Heilkunst. Die vollständige kulturelle Akzeptanz der Samen in der vorchristlichen Gesellschaft Skandinaviens macht die Annahme wahrscheinlich, dass der Einfluss auch in Religion und Mythologie wechselseitig war, besonders wenn wir in Betracht ziehen, dass die samischen Kenntnisse bei Winterjagd, Skilauf und Fischfang für die Skandinavier sehr wichtig waren.

Im Folgenden möchte ich einen möglichen samischen Beitrag zur skandinavischen Mythologie behandeln, der vor allem drei Gestalten betrifft: den Riesen Thjazi, seine Tochter Skadi und den Gott Ull.

## 18.2.2 Thjazi

### 18.2.2.1 Thjazi in der skandinavischen Mythologie

Über den Riesen Thjazi erfahren wir in der älteren Edda, bei Snorri in der jüngeren Edda und bei den Skalden. Es ist bekannt, dass er in Thrymheim wohnt und dass seine Tochter Skadi heißt:

Þrymheimr heitir inn sétti, er Þjazi bjó,  
sá inn ámatki jötunn;  
enn nú Skaði byggvir, skír brúðr goða,  
fornar tóptir föður (Grm. II)<sup>27</sup>

Snorri berichtet, dass Thjazi noch zwei Brüder besaß, Idi und Gang. Sein Vater heißt Allvaldi (vgl. Skism. 4, Hrb. 19). In der Edda wird Thjazi zudem als Verwandter der Riesen Gymir und Gerd sowie als »Hymirs Ab-

<sup>26</sup> Zu den wenigen Ausnahmen gehören STRÖMBÄCK: 1935; MUNDAL: 2004; HEIDE: 2004.

<sup>27</sup> »Thrymheim heißt die sechste (Halle), wo Thiassi hauste./Jener mächtige Jote./Nun bewohnt Skadi, die scheue Götterbraut/Des Vaters alte Veste«, SIMROCK: 1876 (Übersetzung).



kömmeling« bezeichnet (Hyndl. 30). Weinhold rechnet Thjazi zu den Was-serriesen,<sup>28</sup> Golther zu den Sturmriesen des skandinavischen Hochgebirges.<sup>29</sup> Es gibt jedoch keine klaren Hinweise auf die genaue Zugehörigkeit Thjasis: Einerseits wohnt er wie alle Bergriesen im Gebirge, andererseits muss es jedoch in der Nähe eines Sees sein, denn Snorri erzählt, dass er auf einen See hinausgerudert war, als Loki zu ihm kam, um Idunn zurückzuholen (Skskm. 3).

Wir kennen zwei Geschichten über Thjazi. Zum einen erklärt Snorri, warum Gold als »Rede der Riesen« oder auch »Rede Thjasis« bezeichnet wird (*muntal jötna*, *jötna mál*, *orð* oder *tal jötna*, vgl. Skskm. 4)<sup>30</sup>, eine sehr beliebte Kenning bei den Skalden.<sup>31</sup> Nach dem Tod ihres Vaters Allvaldi teilen Thjazi und seine Brüder Idi und Gang<sup>32</sup> dessen Hort auf besondere Weise: Jeder nimmt so viel fort, wie er mit dem Mund fassen kann. Deswegen wird das Gold »Rede der Riesen« genannt.

Die zweite Geschichte ist weitaus bekannter und wird sowohl in der Älteren Edda (Lk., Hrb.) als auch in der Snorra Edda (Skskm. 2, 3) erwähnt. In vollständiger Form finden wir sie in den Skáldskaparmál. Dort erzählt Snorri, wie Thjazi Loki zwingt, die Göttin Idun mit ihren Verjüngungsäpfeln zu ihm zu bringen. Als die Götter dies erfahren, schicken sie wiederum Loki, um Idun zurückzuholen. Loki fliegt in Freyas Falkengefieder nach Jötunheim und holt sie nach Asgard zurück. Thjazi verfolgt die beiden in Adlergestalt, aber die Asen versengen seine Federn. Er fällt herab und die Götter töten ihn. Odin wirft Thjasis Augen an den Himmel, wo sie zu Sternen werden (Sksk. 4). Snorri sagt nicht, welcher Gott Thjazi tötete, aber in der älteren Edda wird erzählt, dass es Thor mit Lokis Hilfe gewesen sei (Hrb. 19, Lk. 50, 51) und dass er (und nicht Odin) seine Augen an den Himmel warf (Hrb. 19).

Die Skaldendichtung zeigt, dass diese Geschichten über Thjazi zur ältesten Periode der skandinavischen Mythologie gehören und dass sie in der heute bekannten Form bereits im 9. Jahrhundert vorlagen.<sup>33</sup>

28 WEINHOLD: 1858, 260.

29 GOLTHER: 1895, 182.

30 Vgl. auch *gulli mælti Þjazi sjálfr*, *Þjaza þingskil*; MEISNER: 1921, 227–228.

31 Weitere Beispiele ebd.

32 Beide Namen bedeuten »das Gehen«, diese Funktion wird in der überlieferten skandinavischen Mythologie jedoch nicht weiter thematisiert.

33 SIMEK: 1984, 389.

## 18.2.2.2 Etymologie

Es gibt keine anerkannte Etymologie des Namens Thjazi. Die meisten Hypothesen sind weder phonologisch noch morphologisch einwandfrei.

Es sind zwei Schreibweisen des Namens überliefert, die häufigere Form mit *z* (*Pjazi*) sowie eine Form mit Doppel-*s* (*Piassi*), die nur in zwei Denkmälern vorkommt (Hyndluljóð 30 und Bjarkamál 5). Herleitungsversuche, die letztgenannte Form als ursprünglich ansehen,<sup>34</sup> können die Form mit *z* nicht erklären, da die Phonemverbindung /ts/ (in der altisländischen Schreibtradition als *z* verschriftlicht) in einheimischen Wörtern nur an Morphemgrenzen auftaucht.

Eine Reihe von aufgestellten Etymologien haben entweder *\*þep-* oder *\*þip-* als urgermanische Wurzel angenommen,<sup>35</sup> der in Analogie zur schwedischen Bildungsweise von Kosenamen ein *-se* Suffix folgt (wie etwa in *Benedikt* > *Bengt* > *Bense*).<sup>36</sup> Allerdings ruft dieses Suffix keine Brechung hervor (*Bense* und nicht *\*Bjanse*) und gehört einer viel späteren Zeit an als die Bildung der Form *Thjazi*. In den altskandinavischen Sprachen kamen die für diese Entwicklung angenommenen Suffixe *-se*, *-si*, oder *-so* auch nicht in Verbindung mit Substantiven vor; die einzige hier hypothetisch in Frage kommende Endung, *-si*, war nur mit demonstrativen Pronomina möglich und tritt im Altisländischen nur in einer einzigen Form auf (*þessi*).<sup>37</sup>

Der amerikanische Religionshistoriker Gilbert T. Hoag hat zudem die Geschichte von Thjazis Raub der Idunäpfel mit dem altindischen Mythos vom Raub des Soma verglichen und verbindet den Namen Thjazi mit dem altindischen Demiurg *Tvastr*, dem Bewacher des Soma.<sup>38</sup> Seiner Ansicht nach hängt Thjazi etymologisch wie auch funktionell mit *Tvastr* (»Schöpfer«) zusammen. Allerdings erkennt Hoag selbst, dass die Übereinstimmung der Namen phonetisch unvollkommen ist und bietet daher seine Etymologie »for analysis by more competent studies of language«

34 So z. B. WEINHOLD: 1858, 259.

35 Zu *\*þep-* vgl. griech. *πῆδη* »Oma«, altslav. *dědъ* »Opa« (HELLQUIST: 1905, 137; HOLT-HAUSEN: 1948, 316); zu *\*þip-* vgl. griech. *τίτάν* (SCHRÖDER: 1941b, 103).

36 Vgl. HELLQUIST: 1905, 133.

37 In den jüngeren Runeninschriften findet sich das Suffix zwar auch in Verbindung mit anderen Formen dieses Pronomens (vgl. **saRsi**, **þatsi**, **þansi**, **þaimsi**, **þausi**, siehe PETERSON: 1994, 51–54), kommt aber weder mit anderen Pronomina noch mit Substantiven vor.

38 CAWLEY: 1939, 457–464.

an.<sup>39</sup> Zudem ist auch die Funktion Thjasis in der Edda eine ganz andere als die Tvastrs. Thjazi entspricht eher dem Vogel Garuda, der den Soma stiehlt, als dessen Bewacher (ausführlicher dazu weiter unten). Der Philologe Stanton Cawley erweiterte Hoags Hypothese, indem er die Existenz eines indoeuropäischen Gottes *\*Tekþtr* (»der Schöpfer«) rekonstruierte, der im Germanischen als *\*behsturaz* erschienen sei, was sich später zur Form *\*þjastra* entwickelt habe (*\*behsturaz* > *\*behstra* > *\*pestra* > *\*þjastra*). Durch die Hinzufügung des determinativen Suffixes *-si* sei die Form *\*þjastr-si* entstanden, die später sich erst zu *\*þjastsi* und dann zu *\*þjatsi* entwickelt habe. Die Annahme einer solchen Entwicklung *\*kþtr-si* > *tsi* stellt im Germanischen jedoch eine Ad-hoc-Annahme dar, für die es keine weiteren Belege gibt. Zudem muss Cawley ebenfalls auf das *-si*-Suffix zurückgreifen, dessen Verwendung mit Substantiven, wie bereits oben diskutiert, nur wenig wahrscheinlich ist.

Die genannten Unzulänglichkeiten der angeführten Herleitungsversuche veranlassten de Vries und Blöndal, die Verfasser der modernen etymologischen Wörterbücher, zu der Aussage, die Herkunft des Wortes *Þjazi* sei absolut unklar.<sup>40</sup>

Dabei hatte schon der große dänische Sprachforscher Rasmus Rask eine phonologisch glaubwürdigere Etymologie für den Namen Thjazi vorgeschlagen. In seinem in vielerlei Hinsicht hervorragenden Beitrag »En Udsigt over de lappiske og finniske Stammers Historie«, in dem er mehrere interessante Ideen über einen kvenischen, finnischen und samischen Einfluss auf die Bildung skandinavischer Orts- und Personennamen vorschlägt, und der erst nach seinem Tod 1834 publiziert wurde, schreibt er folgendes: »Þjazi meget vel lader sig henføre til *tjatse* »Vand« ligesom vi også senere hen finde Navnet *Vatnar* af *vatn*, Fornaldarsögur 2, 10«. <sup>41</sup> Lindroth wiederholte diese Annahme (ohne jedoch Rask zu erwähnen) und ging sogar noch weiter, indem er den Riesen Tjazi mit dem samischen Wassergott *Tjaetsiålmái* (»Wassermann«) verglich und die Möglichkeit einer samischen Herkunft des Namens erörterte.<sup>42</sup> Er konnte jedoch nur wenige Argumente für seine Annahme anführen und ließ sie

39 Zitiert nach CAWLEY: 1939, 460.

40 »[...] uppruni allsendis óviss«, BLÖNDAL: 1989, 1182; vgl. auch VRIES: 1961.

41 »Þjazi könnte sich gut von *tjatse* »Wasser« herleiten lassen, so wie wir auch später den Namen *Vatnar* von *vatn* finden, Fornaldarsögur 2, 10«, RASK: 1932–1933, 305–306.

42 LINDROTH: 1919, 64–65.

»bis auf Weiteres fallen«,<sup>43</sup> nachdem sich der berühmte Finno-Ugrist Wiklund gegen sie ausgesprochen hatte. Es gab allerdings kein »Weiteres« mehr.<sup>44</sup> Ich bin jedoch der Ansicht, dass Lindroths Idee noch einmal Gegenstand der Diskussion werden sollte. Zunächst einmal muss die Frage betrachtet werden, ob eine formale Übereinstimmung des samischen *tjaetsi-ålmai* mit dem skandinavischen *Pjazi* möglich ist.

In skandinavischen Quellen zur samischen Religion und Mythologie aus dem 17. und 18. Jahrhundert, bei denen es sich hauptsächlich um die Berichte christlicher Missionare handelt, wird von einem Wassergott (oder Wassergeist) berichtet, der als *Kiöse olmai*, *Gjase almai*, *Kiase Olmai*, *Casolmai*, *Ziasolmai* oder *Sjatzeolmai* bezeichnet wird.<sup>45</sup> Dies entspricht in der heutigen südsamischen Schreibtradition *Tjaetsiålmai*, in der nordsamischen *Čáhciolmai*. Das Wort stellt ein Kompositum dar, das dem deutschen »Wassermann« vollständig entspricht: Das erste Element bedeutet »Wasser« (südsam. *tjaetsi*, nordsam. *čáhci*), das zweite »Mann« (südsam. *ålmai*, nordsam. *olmai*). Gerade das erste Element stellt Lindroth zufolge die Quelle des skandinavischen Namens Thjazi dar. Früher wurde angenommen, es müsse sich bei dem samischen Wort für Wasser um ein Substratwort handeln, da in den anderen finno-ugrischen Sprachen keine Entsprechung dafür gefunden werden konnte. Heute ist jedoch mit dem Wort *seč* (chantisch »Fluss«) eine Parallele bekannt, mit deren Hilfe eine proto-finno-ugrische Form für Wasser (Fluss) rekonstruiert wird: *\*šäččä* > protosam. *\*čäcē*.<sup>46</sup>

Es gibt keine Analogien, die Rückschlüsse auf die protoskandinavische Wiedergabe der samischen Affrikate *č* liefern können (es konnten keine samischen Lehnwörter mit *č* im Protoskandinavischen identifiziert werden). Im umgekehrten Fall ist jedoch die gemeinskandinavische Kombination */bj/* bei Entlehnungen ins Samische durch eben diese Affrikate ersetzt worden (vgl. altisl. *þéttr*, südsam. *čiehte* »dicht, nicht durchlassend«, altisl. *þjófr*, südsam. *čuwwa* »Dieb«).<sup>47</sup> Dies könnte damit erklärt werden, dass das Samische die späteren norwegischen und schwe-

43 Ebd., 65.

44 Vgl. LINDROTH: 1931.

45 Vgl. RYDING: 1995, 69.

46 SAMMALLAHTI: 1998, 234.

47 QVIGSTAD: 1893, 132–133.

dischen Formen mit dorsaler Affrikate (/č/) bzw. dem dorsalen Engelaute (/ç/) widerspiegele, zu denen sich das /bj/ entwickelt hatte ( $bj > tj > \check{c} > \check{c}$ , vgl. schw. *tjuv* < altschw. *þjūver*), was auf eine späte Entlehnung in neuskandinavischer Zeit schließen ließe. Es gibt allerdings Beispiele, die zeigen, dass eine solche Entsprechung von samischem  $\check{c}$  zu dem skandinavischen dorsalen stimmlosen Engelaute  $\check{c}$  (so wurde die Phonemverbindung /hj/ realisiert) bereits im Altschwedischen bzw. Altnorwegischen möglich war (vgl. nordsam. *čarʹfu* »Eishäue«, altnorw. *hjōrr*).<sup>48</sup> Zudem konnte auch das *j* in der ursprünglichen skandinavischen Verbindung *bj* als stimmloses  $\check{c}$  realisiert werden (*bç*), was eine Substitution von skandinavischem *bj* durch samisches  $\check{c}$  bereits vor der norwegisch-schwedischen Entwicklung  $bj > tj > \check{c}$  möglich macht.

Selbstverständlich kann die samische Substitution von  $\check{c}$  für skandinavisches *bj* (*bç*) kein sicherer Beweis für eine umgekehrte Substitution bei der Entlehnung samischer Wörter ins Skandinavische sein, zumal auch die skandinavische Verbindung *tj* dem samischen  $\check{c}$  entsprechen konnte. Sie wäre jedoch phonologisch genauso möglich. Zudem war *bj* im Protoskandinavischen meiner Berechnung nach im Anlaut mehr als doppelt so frequent wie *tj*, was eine Präferenz von *bj* gegenüber *tj* im Wort Thjazi erklären könnte.

Die samische Affrikate /c/ [ts], wie etwa im Inlaut des rekonstruierten protosamischen *\*čācē*, entspricht phonetisch gänzlich der skandinavischen Lautverbindung /ts/, die im Altisländischen durch den Buchstaben *z* wiedergegeben wurde.

Das einzige Problem dieser Rekonstruktion könnte also die Quantität des *a* bereiten, das für die protosamische Zeit als lang angenommen wird (vgl. *\*čācē* oben), und das auch in vielen samischen Dialekten noch immer lang ist.<sup>49</sup> Im altisländischen *Þjazi* ist es jedoch kurz. Für diese Abweichung bieten sich zwei mögliche Erklärungen an. Im Samischen war das *a* in *tjaetsi* ein Vorderzungenvokal, der in mehreren Mundarten nach der Metaphonieregel zu /ä/ wurde (vgl. inarissam. *čääci*, südsam. (Vefsn) *čääcie*). Im Protoskandinavischen war das lange *a* hingegen ein Hinterzungenvokal (vgl. die Entwicklung zu /au/ im Isländischen und zu /o:/

48 Ebd., 335.

49 Vgl. südsam. *tjaadsie* (HASSELBRINK: 1981–1983, 1289), Malå-Mundart *tjahtsee* (SCHLACHTER: 1958, 136), lulesam. *tjāhtjē* (GRUNDSTRÖM: 1946–1954, Bd. 3, 1145), inarissam. *čääci* (ITKONEN, E.: 1986–1991, 77); vgl. auch die Formen *čääcie*, *čâcie*, *čaaHcie* im Wörterbuch von Lagercrantz (LAGERCRANTZ: 1939, 72).

in den festlandskandinavischen Sprachen). Das protosamische lange *a* entsprach also qualitativ dem skandinavischen kurzen *a* und könnte somit in einer Form wie *tjaetsi* als solches gedeutet worden sein.

Eine noch näher liegende Erklärung kann der samische Stufenwechsel geben, nach dem das ursprüngliche lange *a* in *tjaetsi* mit kurzen Formen alternieren kann. In einigen samischen Dialekten gibt es einen Stufenwechsel zwischen kurzem und langem *a* und dementsprechend auch zwischen der langen stimmlosen Affrikate /c:/ und der kurzen stimmhaften Affrikate /dz/, vgl. pitesam. *čacci* (Nom. Sg.), Akk. *čaadzi*.<sup>50</sup> Die Form mit kurzem *a* kommt sehr häufig in Zusammensetzungen vor, vgl. *čäHcceräjkk* »Wasserloch«, *čacprutnie* »Brunnen«, *čacceraw'ga* »Wassergeist«, *čaccelodde* »Wasservogel«, *čäcisualoj* »Wasserinsel (Ortsname)« in verschiedenen samischen Sprachen.<sup>51</sup> So sollte auch in der Zusammensetzung »Wassermann« ein kurzes *a* stehen, und in der Tat finden wir im Inarisamischen die Form *tšähtts-olmai* mit kurzem Vorderzungenvokal.<sup>52</sup> Meiner These nach entspricht dieses *tšähttsolmai* oder *čacciolmai* jener samischen Form, die von den Skandinaviern in der protoskandinavischen Zeit entlehnt wurde. Die Entstehung des Stufenwechsels im Samischen wird auf die protosamische Zeit datiert, er war also zu jener Zeit bereits vorhanden, in der die Entlehnung stattgefunden haben muss.

Wie wir sehen, war die von Rask und Lindroth angenommene Entlehnung also nicht nur möglich, die genaue Übereinstimmung der Formen macht sie sogar wahrscheinlich. Die dafür angenommene Lautsubstitution ist phonologisch möglich; sie könnte sogar die unterschiedlichen Schreibungen im Altisländischen (*Pjazi*/*Biassi*) erklären: Die Schreibung mit Doppel-s (*Pjassi*) gibt die Vokalkürze und die Konsonantenlänge wieder (vgl. *čacciolmai*), *s* stellt dabei die skandinavische Realisation der samischen Affrikate /c/ dar, die in einheimischen Wörtern als Phonemverbindung /t/ + /s/ nur an Morphemgrenzen möglich war. Die Schreibung mit *z* (*Pjazi*) hingegen stellt eine authentischere Wiedergabe der ursprünglichen samischen Aussprache dar. Eine ähnliche Entwicklung finden wir auch bei den bereits erwähnten Schreibungen der norwegischen Missionare, die ebenfalls samisches /c/ oft als *s* wiedergaben (vgl. oben *Kjöse almai*, *Casolmai* usw.), während die Schreibung mit *tz* (vgl.

<sup>50</sup> NIELSEN, K.: 1932, 346.

<sup>51</sup> Ebd.; LAGERCRANTZ: 1939, 72; ITKONEN, E.: 1986–1991, 77.

<sup>52</sup> ITKONEN, T. I.: 1946, 9.

*Sjatzeolmai*) ebenfalls möglich war. Die norwegischen Missionare des 18. Jahrhunderts und die Skandinavier der gemeinskandinavischen Zeit hatten also fast dieselben Probleme bei der Wiedergabe des samischen Wortes für »Wasser«. Der Unterschied bestand nur darin, dass es im Norwegischen des 18. Jahrhunderts, im Gegensatz zum Gemein- und den alt-skandinavischen Sprachen, kein Phonem /p/ mehr gab.

Wenn sich nun also eine formale Entsprechung des altisländischen *Thjazi* und des samischen *Tjaetsi(ålmai)* feststellen lässt, stellt sich die Frage, ob es auch einen semantischen Zusammenhang zwischen dem samischen Wassergeist und dem skandinavischen Riesen gegeben hat. Haben sie überhaupt Gemeinsamkeiten, oder ist die lautliche Ähnlichkeit reiner Zufall? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir die Funktion des samischen *Tjaetsiålmai* und die Merkmale des skandinavischen Riesen vergleichen.

### 18.2.2.3 *Tjaetsiålmai* und ihm entsprechende Gottheiten bei den Samen

Informationen über *Tjaetsiålmai* finden wir fast ausschließlich in den Berichten norwegischer Missionare. In diesen Quellen wird *Tjaetsiålmai* als »Gott des Fischfangs« bezeichnet. Jöns Kihldal (1726) berichtet, »*Kiase ollma*, »gifwer lycka til fiskeri, hwilkens skål i synnerhet uti bränwin om luhlen drickes. Andra hålla honom för Neptunus«. <sup>53</sup> Læstadius, der dabei Sidenius (1726) folgt, zählt *Tjaetsiålmai* zu den »Göttern auf der Erde« (im Gegensatz zu den »Göttern unter der Erde« und im Himmel). Er bezeichnet ihn als »sjörån, som hade vård om fiskarna [...] till honom offrade man för gott fiske [...] det är fiskeriets gud, som sänder fisken till kroken

53 »*Kiase ollma*, gibt Glück beim Fischen, auf dessen Wohl insbesondere mit Branntwein zu Weihnachten getrunken wird. Andere halten ihn für Neptun«, REUTERSKIÖLD: 1910, 23; Vgl. auch Henrik Forbus (1727), der von *Kasolmai* spricht, »en gud för fiskerjen, hwilko äfwen offres, såsom til andre Gudar« (»ein Gott des Fischfangs, dem auch wie anderen Göttern geopfert wird«), ebd., 33. Der norwegische Missionar Sigvard Kildal schreibt sogar, dass *Zias olmai* der Name der Wasserfrau (!) oder des Wassermanns ist, die für guten Fischfang sorgen sollen, vgl. KILDAL: 1807, 458. Leem definiert *Kiöse Olmai* als »en Gud for Fiskerie, som skal sende Fiske til Fiskerens Krog; derfor ofres og bedes der ogsaa til ham« (»ein Gott der Fischerei, der Fische an den Haken des Fischers schicken soll; darum opfert und betet man auch zu ihm«), LEEM: 1767, 413.

och nätet eller garnet«. <sup>54</sup> Der Name Tjaetsiålmaj ist nicht nur den süd-norwegischen Samen, sondern auch den finnischen Inarisamen bekannt, bei denen Fellman den Wassergott *tšähtts-olmai* erwähnt. <sup>55</sup> Bei den russischen Samen auf der Kola-Halbinsel finden wir *čacce-jielle* »Wasserbewohner«. <sup>56</sup>

In den Berichtern der norwegischen Missionare tritt Tjaetsiålmaj fast immer zusammen mit der Gottheit Lieibolbmai (»Erlenmann«) auf, der ebenfalls zu den »Göttern auf der Erde« gehört und für die Jagd verantwortlich ist (vgl. Kapitel 18.2.3.5, wo ich näher auf ihn eingehen werde). Fischfang und Jagd sind hier also durch verschiedene Götter vertreten, was bei mehreren finno-ugrischen und samojedischen Völkern seine Entsprechung findet. <sup>57</sup>

Der Fischfanggott Tjatsi-olmai tritt, wie auch der Waldgott Leaibolmai, vor allem bei den norwegischen Südsamen auf. Bei den norwegischen Nordsamen und den schwedischen Samen ist er, zumindest unter diesem Namen, unbekannt. Leem teilt mit, dass der Gott des Fischfangs in den östlichen Finnmarken *Guli-Jbmel* »Gott der Fische« genannt wurde. <sup>58</sup> Bei den Kolasamen finden wir neben *Čacci-jielle* auch *Tava* oder *Tavai* (vgl. finn. *Tapio*), der für den Fischfang und die Jagd zuständig ist, <sup>59</sup> sowie *sijt ka:lles* (»Sieidi-Greis«), von dem sowohl der Fischfang als auch die Gesundheit der Menschen abhängig sind. <sup>60</sup>

Bei den schwedischen Samen in der Lule- und Pitelappmark finden wir dagegen *Storjunkare*, der in seiner Funktion sowohl *Tjatsi-olmai* als auch *Leib-olmai* zu entsprechen scheint. *Storjunkare*

har makt över alla djur, som äro björnar, wargar, rävar, ottrar, reener, fiskar och fåglar att han kann gifwa godh lycka them att fånga. Desse Stohrjunkare ähro Steengudar, huilka the finna i fjällen eller wijd sjöar, som hafwa antingen

54 »[...] Wassergeist, der für die Fische zuständig war [...] ihm opferte man für gutes Fischen [...] er ist der Gott der Fischerei, der den Fisch an den Haken oder ins Netz oder ans Garn schickt«, LÆSTADIUS: 2003 [1839/1845], 95.

55 FELLMAN: 1906, Bd. 2, 173.

56 GENETZ: 1891, XLI–XLI.

57 Vgl. CASTRÉN: 1853, 73–74; LEHTISALO: 1924, 29; HOLMBERG: 1926, 58; MOKŠIN: 1998, 40, 136; KONAKOV: 1999, 52; PETRUCHIN: 2003.

58 LEEM: 1767, 433; FRIIS: 1871, 100.

59 GENETZ: 1891, XL.

60 Ebd., XLI.



Menniskiors eller något Creaturs lijknellsse; thesse steenar Vpresathe i the fiäll eller bergy Refwor, eller wijd Älfwer och siöar, ther the i forna tijder hafwa hört någott Spöckerij [...].<sup>61</sup>

Tornæus teilt mit, dass Storjunkare nur in der Lule- und Pitelappmark vorkommt; in Torneå und in der Kemilappmark gäbe es ihn nicht.<sup>62</sup> Graan verbindet ihn jedoch mit den dortigen Steinbildern, *sieidis*: »Storjunkar kallas han allenast i Piteå och Lule lappmarker, men i Torneå lappmark kallas han Seitar, ty är et gement Stengudarnampn nu äro sådana stengudar mästedels aflagde i Tornelappmark [...]«. <sup>63</sup>

Warum gerade das zu jenem Zeitpunkt noch sehr junge schwedische Lehnwort *junkare* einen samischen Gott bezeichnet (*junkare* wurde nicht vor dem 13. Jahrhundert vom Mittelniederdeutschen *junker*, *junchere* ins Schwedische und Norwegische entlehnt, ins Samische vermutlich noch später), ist nicht klar. Rheen erklärt, Storjunkare »ähr taget af Norska Tungomåhlet, emedan dhe kalla sina Landzhöfdingar Iunkare, altså kalla lapparna sine Afgudar Stoorjunkare, som är större än andre landzhöfdingar, efter the hålla honom för Gudz Iunkare eller Ståthållare«. <sup>64</sup> Reuterskiöld interpretiert das Wort auf die Weise, dass es sich hier um eine Gottheit handelt, die wie der norwegische Landshövding nur für ein bestimmtes Gebiet verantwortlich ist. <sup>65</sup> Obwohl diese Auffassung der samischen Religionstradition mit zahlreichen *genii loci* entspricht, <sup>66</sup> glaube ich, dass *junkare* in diesem Fall nicht die Bedeutung »Landeshauptling«

61 »[...] hat Macht über alle Tiere, welche sind Bären, Wölfe, Füchse, Otter, Rentiere, Fische und Vögel, die zu fangen er gutes Glück gibt. Diese Storjunkar sind Steingötter, die man im Gebirge oder an Seen findet, die entweder menschliche oder irgendeiner Kreatur Züge haben; diese Steine wurden im Gebirge errichtet oder in Bergschluchten, oder an Flüssen und Seen, wo sie in früherer Zeit von Spuk gehört haben [...]«, RHEEN: 1897 [1671], 39.

62 TORNÆUS: 1900, 27.

63 »Storjunkar wird er nur in den Pite- und Lulelappmarken genannt, aber in der Torne-lappmark wird er als *sieidis* bezeichnet, denn das ist ein genereller Steingottname.[...] Nun sind solche Steingötter größtenteils abgelegt in der Tornelappmark [...]«, GRAAN: 1899 [1672], 62.

64 »[...] ist aus der norwegischen Sprache übernommen, weil sie ihre Landeshauptlinge Junker nennen, daher nennen die Lappen ihre Abgötter Großjunkar, der größer ist als andere Landeshauptlinge, wonach sie ihn für Gottes Junker oder Statthalter halten«, RHEEN: 1897 [1671], 37.

65 REUTERSKIÖLD: 1912, 47.

66 Vgl. etwa TORNÆUS: 1900 [1653], 26: »Så många lappar, så många gudar« (»So viele Lappen, so viele Götter«).

oder »Kreisleiter« innehatte, sondern ganz einfach »Herr, Herrscher, Besitzer« bedeutete (und dementsprechend *Storjunkare* »großer Herrscher, Besitzer«, vgl. den zweiten Teil der Erklärung Rheens oben).<sup>67</sup>

Dass der Name *Storjunkare* ursprünglich nicht die samische, sondern die von den Schweden gebrauchte Bezeichnung war, zeigt nicht nur die Form des Wortes, sondern auch die folgende Mitteilung eines Samen über einen Opferstein: »[...] och denna ähr som the Swenska kalla Stoorjunkaren, lapparna Säite«. <sup>68</sup> von Düben glaubte, dass *Storjunkare* mit »Seitar« identisch sei, welchen er ebenfalls für eine besondere Gottheit hielt. <sup>69</sup> Die ursprüngliche samische Form könnte dann etwa *stuorra passe sieide* gewesen sein, vgl. die Worte des anonymen Verfassers bei Schefferus: »Wenn die Samen opfern wollen, opfern sie an Storjunkare und einer schlägt auf die Trommel, die anderen, sowohl Männer als auch Frauen, singen unisono folgendes Lied: *Maiide siäl kak tun stuorra passe seide* [...]« (»Was sagst du, großer heiliger Gott ›Seide‹ [...]«). <sup>70</sup> Schefferus nennt »Stoura Passe«, »der große Heilige«, als einen anderen Namen für *Storjunkare*. <sup>71</sup> Es ist möglich, dass Friis mit seiner Annahme Recht hatte, dass die schwedische Bezeichnung als Euphemismus gebraucht wurde, um den richtigen Namen nicht zu nennen. <sup>72</sup>

Obwohl die ursprüngliche samische Form von *Storjunkare* nicht ganz geklärt ist, muss die entsprechende Gottheit wohl dieselbe Funktion wie *Tjaetsiålmaj* und *Leaibolmai* gehabt haben. Schefferus schreibt mit Recht, es habe keinen so großen Unterschied zwischen den entsprechenden Göttern gegeben, wie es den Namen nach zu urteilen wäre. <sup>73</sup> So erklärt er, der Abgott der Tornesamen unterscheide sich vom *Storjunkare* der Lule- und Pitesamen nur dem Namen nach. <sup>74</sup> Allein Manker ist geneigt

67 Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass in dem ostsamischen Namen *tjats-hozin*, »Wasserherr, Wassergeist«, (HALLSTRÖM: 1921, 184) das Wort »Herr, Besitzer« ebenfalls ein Lehnwort ist, in diesem Fall aus dem Russischen (*hozín* < russ. *хозяин* »Hausherr, Besitzer, Wirt«). Auch diesem Geist wurde für guten Fischfang geopfert (ebd.).

68 »[...] und dieser ist, den die Schweden Stoorjunkare nennen, die Samen *sieidi*«, GRAAN: 1899 [1672], 63.

69 DÜBEN: 1873, 235; vgl. auch Graan oben.

70 SCHEFFERUS: 1956 [1673], 142.

71 Ebd., 130.

72 FRIIS: 1871, 99.

73 SCHEFFERUS: 1956 [1673], 126.

74 Ebd., 145.

zu glauben, dass Storjunkare am ehesten einer anderen samischen Gottheit namens *Väraldenolmai* entspräche,<sup>75</sup> aber die deutliche Funktion von Storjunkare als Gott der Jagd und des Fischfangs lässt keinen Zweifel daran, dass er das Gegenstück zu Tjaetsiålmaj und Leaibolmai darstellte. So wurde er auch schon von Friis definiert, der »Junkerne« mit Leaibolmai und Barbmo-akka verglich.<sup>76</sup> Es gibt zudem keinen Unterschied zwischen den Storjunkare geweihten Steinidolen (*sieidis*) an den Seen und Flüssen Schwedens und jenen in Norwegen und Finnland, die mit Tjaetsiålmaj in Verbindung gebracht werden.

#### 18.2.2.4 Der samische Wassergott wird zum skandinavischen Bergriesen

*Sieidi* ist ein zentraler Begriff der samischen Religion. Manker schreibt, der Begriff beschreibe »dels en gudabild, vanligen av sten, och dels platsen för denna gudabild [...]«. <sup>77</sup> Johan Turi berichtet, dass es früher zwei Typen von *sieidis* gab, die er als »Rentiersieiddi« und »Fangsieiddi« (*bivdo-sieidi*) bezeichnet.<sup>78</sup> Dass zumindest den Fischesieidis (*guolli-sieidi*) geopfert wurde, geht nicht nur aus den Berichten norwegischer Missionare, sondern auch aus samischen Quellen hervor. So erwähnt etwa der Same Siri Matti (geb. 1869) aus der norwegischen Finnmark Ludwig Kohl-Larsen gegenüber einen Opferstein, der an einem kleinen See stand und so geformt war, dass er wie ein Mensch aussah. Der Fischer, der dem Stein Opfer (Fischköpfe und Fett) darbrachte, »bekam dafür immer fette und große Fische«. <sup>79</sup>

Tatsächlich sehen viele große *sieidis* wie Steinidole in Menschenform aus.<sup>80</sup> Vorren nennt unter acht verschiedenen Typen von samischen Opferplätzen als erste »holy fells, rock formations and stone boulders«. <sup>81</sup>

<sup>75</sup> MANKER: 1950, 61.

<sup>76</sup> FRIIS: 1871, 94.

<sup>77</sup> »[...] teils ein Gottesbild, gewöhnlich aus Stein, und teils den Platz dieses Gottesbildes [...]«, MANKER: 1957, 13.

<sup>78</sup> TURI: 1965 [1910], 70.

<sup>79</sup> KOHL-LARSEN: 1971, 39–41; vgl. auch QVIGSTAD: 1926, 319; KOLMODIN: 1914, 27; TURI: 1965 [1910], 70.

<sup>80</sup> Vgl. z. B. VORREN: 1987, fig. 4, 5, 6, 7; vgl. auch MANKER: 1957, fig. 2, 16, 24, 40, 64, 115, 119, 200; KOHL-LARSEN: 1971, 39.

<sup>81</sup> VORREN: 1987, 95.

Meist waren sie nur durch das Naturspiel geformt, aber Castrén erwähnt auch einen Steinsieidi im Gebiet der Inarisamen, der aus großen Steinen in Menschenform zusammengesetzt war.<sup>82</sup>

Nach Vorstellung der Samen wohnte diesen Steinen ein Fischfanggeist inne, der bei den norwegischen Südsamen und den Inarisamen *Tjaetsiälmai* hieß. Die Steinidole waren dabei gewissermaßen Abbildungen dieses Geistes. Ein gutes Beispiel hierfür ist ein Fischsieidi im Kreis Kittilä (Finnland), der aus einem 6–7 Meter hohen, aufrecht stehenden



Abbildung 1:  
Sieidifels von Taatsi, Kittilä  
(aus: ITKONEN, T.: 1946, 35, Abb. 5)

Felsen am Steinufer eines Sees besteht (vgl. Abbildung 1).<sup>83</sup> Dieser See heißt auf Finnisch *Taatsi-järvi*, was höchstwahrscheinlich dem samischen Namen *tjaatsi-* oder *tsatsijavri* entspricht.<sup>84</sup> Dabei macht es wenig Sinn, das Wort *tjaatsi* als Appellativ (»Wasser«) zu deuten, da die Wortverbindung »Wasser« (*tjaatsi*) + »See« (*jävri*) in einem Hydronym nicht besonders informativ ist: die Bedeutung »See« schließt die Bedeutung »Wasser« bereits mit ein. Vielmehr sollte man *tjaatsi* in dieser Zusammensetzung als Eigennamen deuten, entsprechend dem Wassergott *Tjatsi-olmai*. Nimmt man an, dass der See nicht einfach nach dem Begriff »Wasser«, sondern nach der Wassergottheit bzw. dem Wassergeistidol

(*Tjaetsiälmai*) benannt wurde, wird die ursprüngliche Bedeutung klar: Nicht jeder See konnte *tjaatsijavri* genannt werden, obwohl es in jedem See Wasser gab. Nur Seen, in denen angeblich der Wassergott hauste, wurden so bezeichnet. Der Name *tjaatsijavri* könnte also gedeutet werden als »See, in dem *Tjaetsiälmai* wohnt und an dem ein *sieidi* steht«.

<sup>82</sup> CASTRÉN: 1853, 209.

<sup>83</sup> Vgl. ITKONEN, T. I.: 1946, 33, 35 (Fig.).

<sup>84</sup> Vgl. auch *Tjaadsiejaavrie* im Anarisfjäll (HASSELBRINK: 1981–1981, 1289).

Ähnlich verhält es sich auch mit Ortsnamen vom Typ *Tjaatsisoaloi* (wörtl. »Wasserinsel«, vgl. *čäcisualoj* »Wasserinsel«, in der norwegischen Übersetzung Vadsø),<sup>85</sup> die semantisch ebenso wenig Sinn ergeben wie die Bedeutung »Wassersee«: Die Bezeichnung »Insel« schließt, ebenso wie »See«, die Bedeutung »Wasser« mit ein. Ähnlich dürfte es sich auch mit Seenamen wie *tjaatsi-saivo* (wörtl. »Wasser« + »heiliger See«) verhalten: Als Saivaseen (*saiva-jávri*) wurden vermutlich jene Gewässer bezeichnet, an denen Opfersteine standen und von denen es hieß, es hausten Wassergeister in ihnen.

Bei den norwegischen und manchmal auch bei den schwedischen Südsamen kann das Wort *saivo* auch einen heiligen Berg bezeichnen und sogar die Geister, die in diesem Berg wohnen.<sup>86</sup> Die Bedeutung »heiliger Berg« bzw. »unterirdisches Wesen« ist jedoch bei den nordnorwegischen Samen gänzlich unbekannt.<sup>87</sup> Hier bedeutet *saivo* »Binnensee« oder »Süßwasser« (die letztgenannte Bedeutung findet sich auch in Ortsnamen wieder). In den meisten Mundarten der schwedischen Samen bedeutet *saivo* jedoch, wie oben erwähnt, »heiliger See«, demzufolge ein heiliger See mit einem *Saivogiedge* (heiligen Stein oder Steingötzen).<sup>88</sup> Wiklund macht eine vergleichende Rekonstruktion der Bedeutungsentwicklung von *saivo* und stellt dabei folgende Stufen fest: »Binnensee« wie bei den norwegischen Nordsamen > »heiliger See« (ein See mit Opfersteinen und Idolen) wie bei den schwedischen Samen > die am Ufer der heiligen Seen stehenden Steinidole > die auf den Bergen befindlichen Idole und Heiligtümer > nur »heilig«, wie etwa in »heiliger Berg« bei den schwedischen und norwegischen Südsamen.<sup>89</sup>

Eine solche Entwicklung, wie sie Wiklund für *saivo* angenommen hat, können wir auch für die Bedeutungsverschiebung Wasser > Wassergott > Steinidol (Samisch) > Berggriese (Skandinavisch) annehmen. Die Bezeichnung der großen Steinidole an See- und Flussufern, die den sami-

85 ITKONEN, E.: 1986–1991, 77.

86 Vgl. BÄCKMAN: 1975, 15; KARSTEN, R.: 1955, II. von Düben kennt weder das Wort *seitar* noch das Wort *Storjunkare* bei den südnorwegischen Samen; er glaubt daher, dass hier *saivo* dieselbe Bedeutung wie *seitar* bei den schwedischen und nordnorwegischen Samen habe (DÜBEN: 1873). Leem hingegen kennt das Wort und übersetzt es als »Orakel«, vgl. LEEM: 1767, 431, 435.

87 WIKLUND: 1918, 176.

88 Ebd., 190.

89 Ebd., 176–193.

schen *Tjaetsiälmai* darstellten, könnten von Skandinaviern als Bezeichnung für einen Bergriesen interpretiert worden sein. Die Vorstellung, dass die großen samischen *sieidis* aus Stein, die häufig die Form eines Menschen hatten,<sup>90</sup> als Riesen interpretiert worden sein könnten, ist nicht abwegig. So beschreibt beispielsweise Hallström einen der *sieidis* bei den Kolasamen: »I kvällsbelysning tycker man sig då se en jätte, som strävar framåt mot blåst och det vita ansiktet under luvan suggerar ovillkorligt fram en bestämd mening, ett slags obeveklig vilja«. <sup>91</sup> Wir sollten auch nicht vergessen, dass Steinsieidis nach Vorstellung der Samen lebendig sind: »Sie haben das Leben und können laufen«. <sup>92</sup>

Aber auch wenn Thjazi in der skandinavischen Tradition als Berggriese charakterisiert wird, finden sich doch Reminiszenzen an seinen möglichen Ursprung als Wassergott. So berichtet Snorri, dass Thjazi auf einen See gerudert war, als Loki kam, um Idun zu holen (Skism. 3). <sup>93</sup> Auch auf seine ursprüngliche Funktion als Empfänger von Opfern findet sich ein Hinweis bei Snorri: Er stellt der Geschichte vom Raub der Idun die folgende Begebenheit voran, bei der Odin, Hönir und Loki bei dem Versuch, einen Ochsen zwischen erhitzten Steinen zu braten, das Fleisch nicht gar bekommen können (Skism. 2). Sie sehen einen Adler, der sie auffordert, ihm ein Stück Fleisch zu geben, dann würde es gar. Dieser Adler stellt sich als der Riese Thjazi heraus. Die drei Asen mussten ihm etwas von ihrer Beute abgeben, um sie genießen zu können.

Diese Geschichte findet sich auch in Thjodolv von Hvins *Haustlög* (9. Jh.). Holtsmark betrachtet die dort geschilderte »Mahlzeit der Götter« als eine Kulthandlung und die Abgabe von vier Teilen des Fleisches an Thjazi als ein Opfer. <sup>94</sup> Gro Steinsland betrachtet diese Erzählung als eine Reminiszenz an Riesenopfer, <sup>95</sup> die sie als Hinweis auf einen Riesenkult in Skandinavien wertet, dessen Spuren sich vor allem in der Verehrung von Thjazis Tochter Skadi fänden. <sup>96</sup> Allerdings beschränken sich diese Hin-

90 REUTERSKIÖLD: 1912, 48–49.

91 »Im Abendlicht scheint man da einen Riesen zu sehen, der sich vorwärts gegen den Wind stemmt, und das weiße Gesicht unter der Haube suggeriert unwillkürlich einen bestimmten Ausdruck, eine Art unbeweglichen Willen«, HALLSTRÖM: 1921, 186.

92 REUTERSKIÖLD: 1912, 49.

93 Tatsächlich rechnete Weinhold Thjazi zu den Wasserriesen, vgl. WEINHOLD: 1858, 260.

94 HOLTSMARK: 1949, 45.

95 STEINSLAND: 1986, 219.

96 Ebd., 215–216; vgl. auch MOTZ: 1984.

weise auf eine skandinavische Verehrung von Riesen auf eben jene Gestalten, die sich mit einem samischen Einfluss in Verbindung bringen lassen (zu Skadi vgl. Kapitel 18.2.3.1 unten).

Glaube und Opfer an Wassergeister, die den Fischern Glück bringen sollten, aber auch die Anbetung von Steinen, denen beispielsweise Münzen geopfert wurden, waren auch bei den Skandinaviern verbreitet.<sup>97</sup> Die frühere Forschung hat bei jeder Ähnlichkeit der Mythologie und Religion von Samen und Skandinaviern einen skandinavischen Einfluss angenommen.<sup>98</sup> Dementsprechend wurden sowohl die Anbetung von Steinen als auch entsprechende Opfer als skandinavischer Einfluss auf die samische Religion betrachtet.<sup>99</sup> Holmberg nahm an, dass »*Čacce-olmai*, wenigstens was seinen Kult anbelangt, unter fremdem [d. h. germanischem] Einfluß gestanden hat.«<sup>100</sup> Grund für diese Annahme ist die Information Kildals, dass der Wassergeist »durch ein hübsch geschnittenes Bild verehrt wird.«<sup>101</sup> Holmberg bemerkt, dass man, da die Finno-Ugrier keine Götzenbilder von Wassergeistern gemacht hätten, diesen Brauch nur durch einen germanischen Einfluss erklären könne.<sup>102</sup> Es gibt jedoch einiges, das gegen diese Annahme spricht. Zum einen kennen wir keine Götzenbilder von Wassergeistern bei den Germanen, zum anderen gab es hölzerne Götzenbilder auch bei anderen finno-ugrischen Völkern – Holmberg selbst erwähnt hölzerne Götzenbilder bei den Chanten und Mansen.<sup>103</sup> Bei den Jurak-Samojeden gab es sogar hölzerne *sjaadai* (vgl. sam. *sieidi*).<sup>104</sup> Darüber hinaus finden wir den Gott *Tjaetsiälmai* auch bei den finnischen Inarisamen, die keine Götternamen aus dem Skandinavischen (wie z. B. *Horagalles*, *Veraldén olmai*, *Stuorrajunkare*, *Rana nieida* und *Rota*) entlehnt haben. Wenn wir also sowohl die entsprechenden Wassergötter als auch deren Anbetung in Form von Steinen und Holzidolen sowie Opfer u. a. in Form von Münzen bei anderen uralischen Völkern wie den Samojeden, Komi, Chanten, Mansen, Mari, Udmurten und

97 OLRİK u. ELLEKILDE: 1926–1951, 419–420.

98 Vgl. besonders ebd.

99 Ebd., 130.

100 HOLMBERG: 1913, 43.

101 KILDAL: 1807, 458; zu Holzbildern an Seen vgl. auch KOLMODIN: 1914, 27.

102 HOLMBERG: 1913, 43.

103 Ebd., 48.

104 Vgl. z. B. LEHTISALO: 1924, 65–67.

Mordwinen finden,<sup>105</sup> gibt es kein Grund, einen skandinavischen Einfluss auf die entsprechenden samischen Bräuche anzunehmen. Vielmehr können wir umgekehrt etwa die Salbung von Steinen mit Tierfett oder Butter, die in den mittelschwedischen (nicht aber in südschwedischen) Provinzen noch Ende des 19. Jahrhunderts verbreitet war,<sup>106</sup> wenn schon nicht in ihrer Entstehung, dann zumindest in ihrer Bewahrung auf einen Einfluss der Samen zurückführen, bei denen dieser Brauch ebenfalls noch im 19. Jahrhundert weit verbreitet war (vgl. etwa die Aussage Siri Mattis oben).

Gegen einen skandinavischen Einfluss spricht ebenfalls die Tatsache, dass es im skandinavischen Pantheon der Wikingerzeit (aus dieser Zeit stammen die frühesten Informationen über die skandinavische Götterwelt) keine speziellen Götter für den Fischfang gab. Bei den Samen hatten Fischfang und Jagd eine viel größere Bedeutung als bei den wikingerzeitlichen Skandinaviern. Diese waren zu jener Zeit bereits Ackerbauern. Jagd und Fischfang waren für sie nur Nebenbeschäftigungen. Die Verwandlung des samischen Wassergeistes (möglicherweise auf Grundlage seiner bildlichen Darstellung als Steinsieidi) in den skandinavischen Riesen fand allem zu urteilen nach vor der Wikingerzeit statt, als die Samen vor allem noch Jäger und Fischer waren. Die besondere Form, in der Thjazi das Opfer in Vogelgestalt empfängt, entspricht vollständig jener des samischen Gottes für Fisch- und Vogelfang: Neben der Menschengestalt ist bei samischen Steinidolen nämlich auch die eines Vogels stark verbreitet. Dies soll im Folgenden weiter ausgeführt werden.

#### 18.2.2.5 Thjazi und *Tjaetsiålmai* in Vogelgestalt

Die Adlergestalt Thjazis ist bereits mehrfach erwähnt worden: In dieser Form verfolgt er Loki, als dieser Idun mit ihren Äpfeln nach Asgard zurückholt, so empfängt er auch das Fleisch von Odin, Hönir und Loki. Gerade letztgenannte Episode zeigt uns, dass Thjazi diese Gestalt nicht nur annimmt, um große Entfernungen zu überwinden (zu diesem Zweck verwandeln sich auch andere mythologische Gestalten in Vögel, so z. B. Loki und Odin), sie entspricht seinem ständigen Wesen.

Auch der samische Gott für Fisch- und Vogelfang, den die Süd- und Inarisamen *Tjaetsiålmai* nannten, steht mit der Vogelgestalt in Zusam-

<sup>105</sup> HOLMBERG: 1913; 1926; LEHTISALO: 1924; GEMUEV u. SAGALAEV: 1986; MOKŠIN: 1998; KONAKOV: 1999.

<sup>106</sup> Vgl. HAMMERSTEDT: 1918. Er schreibt sogar von einem »reinem Steinkultus«, ebd., 1.



menhang, wie sowohl aus den Berichten der Missionare als auch aus der Form mehrerer bis heute erhaltener Steinidole hervorgeht. Die Vogelform »var särskilt eftersökt bland stenseitarna«. <sup>107</sup> Skandinavische Priester aus dem 17. Jahrhundert berichten, dass die samischen *sieidis* sehr oft die Form eines Vogels hatten, vgl. Niurenus: »Lapparnes gud var liksom flera andra folkslags formad av sten lik en fågel«. <sup>108</sup> Der Same Hans Frijar aus der Pitelappmark erzählt, dass »steengudar hafwa wij brukat för then ordsak skull, ty the gamble hafwa sagt, att fordom kom flygandes een stoor fogell och när han satte sig på jorden, blev han förwandlat uthi een Stehen«. <sup>109</sup>

*Sieidis* in Form von Vogelfiguren sind uns auch aus Berichten moderner Ethnologen bekannt. Wir finden sie beispielsweise unter den von Ernst Manker aufgezählten Kultplätzen. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang ein großer Sieidifels (N 101, Tjälokerke), der bei einem Strom mit Wasserfall steht und »en kraftig mansprofil« darstellt. <sup>110</sup> Auf diesem Fels stand früher ein *sieidi*, den Manker mit seinem samischen Begleiter gestürzt aufgefunden hat: »Från visst håll sett fick den en suggestiv likhet med ett fågelhuvud på sträckt hals, som vaksamt tittade över fjällheden«. <sup>111</sup> Einen weiteren Opferplatz mit einem vogelähnlichen *sieidi* erwähnt Manker in Sorsele (N 121). <sup>112</sup>

Diese Steinidole in Vogelform wurden bei den schwedischen Samen in der Lulelappmark in der Regel mit Storjunkare identifiziert, der, wie bereits zuvor diskutiert, bei den ihnen dieselbe Funktion innehatte wie Tjaetsiälmai bei den Süd- und Inarisamen. Der Same Anundh Tohrsson Stoor Nääsa erzählt von einem Vogel,

[som] ähr först nidh kommen på Darra fiäll, belägen een Mijl ifrån Quickjock eller Luleå Sölfwer bruuk, där ähr ännu den Stehen, som fogell warit hafwer

<sup>107</sup> »[...] war besonders nachgefragt unter den Steinsieidis«, SERLING: 1956, 108.

<sup>108</sup> »Der Gott der Lappen war wie der mehrerer anderer Völker aus Stein wie ein Vogel geformt«, NIURENIUS: 1905 [1616], 20.

<sup>109</sup> »[...] Steingötter haben wir aus dem Grund, dass die Alten gesagt haben, dass vormals ein großer Vogel geflogen kam und als er sich auf die Erde setzte, wurde er in einen Stein verwandelt«, GRAAN: 1899 [1672], 62.

<sup>110</sup> MANKER: 1945, 96 (Fig. 10).

<sup>111</sup> »Von einer gewissen Perspektive aus betrachtet erhielt dieser eine suggestive Ähnlichkeit mit einem Vogelkopf mit gestrecktem Hals, der wachsam über die Bergheide blickte«, ebd., 96 (Fig. 11, 99).

<sup>112</sup> Ebd., 113.

och ähr till Skapnadt nästan son een fogell, denna Stehen hafwer fordom tahlat, berätta the gambla, men denna tijden tahlar han inthet: och denna ähr som the Swenska kalla Stoorjunckaren, lapparna Säite [...].<sup>113</sup>

Auch in seiner Menschengestalt werden Storjunkare Reminiszenzen an die Vogelgestalt nachgesagt, was sich beispielsweise in seiner Darstellung mit Vogelfüßen zeigt. So beschreibt Johan Tornäus Storjunkare wie folgt:

Stoor-Junkaren weta intet Tornå och Kemi lappar af, näppeligen och Pitheå och Vhmeå Lappar, utan allenast dhe, som i Luleå Lappmark boo. Och troor iag heller, at denna mehra är dyrkad, såsom en Fogel- eller Fisk-Råå, än som någen Afgudh, Förty at han skall som oftast **under Fiskjandet och Fogelfängjandet** hawfa uppenbarat sig för det widhskeppelige Folket uti en wacker läng karls hampn, och swarta Junkare kläder, med en liten bössa i handen, **alenast fötterna skola hafwa warit såsom Foglafötter**. Denna ståendes antingen på stranden, eller medh dem i båten, berättas hawfa giordt **deras Fiskiande** lyckeligt [...]. [Meine Hervorhebungen]<sup>114</sup>

Die Vorstellung von der Vogelgestalt des samischen Wassergeistes kann sehr alt sein. Wie bekannt spielt der Vogel, in verschiedenen finno-ugrischen Traditionen als Adler, Gans, Taucher, Ente oder sogar Schwalbe dargestellt (Demiurg-Vögel), eine sehr wichtige Rolle in der kosmogonischen Mythologie der Finno-Ugrier. Er war der Sage nach das erste Lebewesen, das sich ein Nest im Weltozean (!) baute. Aus seinen Eiern wurde dann die ganze Welt erschaffen.<sup>115</sup>

Diese samischen Vorstellungen vom Wassergott in Vogelgestalt spiegeln sich auch bei der Darstellung Thjazis in der skandinavischen Mythologie wider. Was aber den Inhalt des Mythos vom Raub der Idun und ihren Verjüngungspfeilen betrifft, so kann die Geschichte tatsächlich indo-

113 »[...] der zuerst niederkam im Darra Fjäll, eine Meile von Quickjock oder dem Luleå Silberbruch entfernt, dort ist noch immer der Stein, der ein Vogel gewesen ist und fast wie ein Vogel geformt ist, dieser Stein hat früher gesprochen, erzählen die Alten, aber jetzt spricht er nichts: und dieser ist, wie die Schweden ihn nennen, Storjunkare, die Lappen *siedi*« [...], ebd., 63.

114 »Von Storjunkare wissen die Torneå- und Kemilappen nichts, noch die Piteå- und Umeålappen, sondern nur jene, die in der Luleälappmark wohnen. Und ich glaube zudem, dass dieser stärker angebetet wird, sowohl als Vogel- oder Fischgeist, als irgendein anderer Abgott, da er sich am häufigsten **beim Fischen und Vogelfang** dem abergläubischen Volk offenbart haben soll, in eines hübschen großen Mannes Form, und schwarzer Junkerkleidung, **allein die Füße sollen wie Vogelfüße** gewesen sein. Dieser stand entweder am Strand, oder bei ihnen im Boot, es wird berichtet, er habe Glück **bei ihrem Fischen** gebracht [...], TORNÆUS: 1900 [1653], 28; meine Hervorhebung.

115 PETRUCHIN: 2003, 64, 155, 198, 292, 336–337; NAPOL'SKICH: 1989, 105; AJKHENVALD, HELIMSKI u. PETRUCHIN: 1989, 155–159.

europäische Wurzeln haben: Der Mythos vom Raub des Soma (ein Getränk, das unsterblich macht) durch einen Adler ist uns nur aus der indoiranischen Tradition überliefert. Dort wird erzählt, wie der Vogel Garuda den Göttern das Lebenswasser Amrita (»das Unsterbliche«) stiehlt. Der Gott Indra entdeckt den Raub, kämpft gegen Garuda und bringt das Getränk zurück.<sup>116</sup>

Dieser Mythos entspricht im Wesentlichen dem skandinavischen Mythos von Thjazi (Thjazi – Garuda, Thor – Indra). Es ist daher naheliegend, darin die direkte Fortsetzung einer indoeuropäischen Tradition zu sehen, so wie es Hoag tat (siehe oben). Es weist jedoch einiges darauf hin, dass der skandinavische Mythos von Thjazi über die finno-ugrische Mythologie aus dem Indoiranischen entlehnt wurde, wobei die Samen eine Vermittlerfunktion innegehabt hätten. Zwar ist der Mythos in dieser Form in keiner finno-ugrischen Tradition überliefert, in den samischen Märgen finden sich jedoch Motive, die auf eine frühere Existenz des Mythos schließen lassen. So wird beispielsweise von einem Adler erzählt, dessen Flügel wie die Thjazis versengt werden.<sup>117</sup> Dass es sich hierbei nicht umgekehrt um eine samische Entlehnung aus dem Skandinavischen handelt, zeigt sich in den offensichtlichen Parallelen, die die Geschichte zu anderen Märgen indoiranischen Ursprungs aufweist: Der Adler trug auf dem Rücken einen Burschen, der Reiseproviant der beiden bestand aus drei geschlachteten Ochsen, die ihnen von einer alten Frau (Hexe) zubereitet worden waren. Dies ist ein typisches Motiv iranischer Märgen.

Wenn wir zudem den großen indoiranischen Einfluss auf die finno-ugrische Mythologie<sup>118</sup> und Sprache<sup>119</sup> in Betracht ziehen, gewinnt die Annahme eines indoiranischen Einflusses auf die Verbreitung des Mythos vom Raub eines Getränkes der Unsterblichkeit durch einen Vogel unter den finno-ugrischen Völkern noch stärker an Gewicht. So gibt es in manchen finno-ugrischen Traditionen Vorstellungen von einem großen Vogel, der dem indischen Garuda und dem iranischen Simurg stark ähnelt.<sup>120</sup> Garuda ist wiederum eine sehr populäre Gestalt in der Folklore der Völ-

<sup>116</sup> MERCATANTE: 1988, 272.

<sup>117</sup> LAGERCRANTZ: 1961, Bd. 5, 136–138 (N 294).

<sup>118</sup> PETRUCHIN: 2003, 18.

<sup>119</sup> Hartmut Katz hat mehrere hundert Lehnwörter aus dem Frühuraischen ins Ururalische, Urfinnisch-Ugrische und Urfinnisch-Permische angeführt, vgl. KATZ: 2003, 331–348, vgl. auch JACOBSON: 1922.

<sup>120</sup> PETRUCHIN: 2003, 31.

ker Zentralasiens und Sibiriens, vgl. mong. *Khangarid*, burjat. *Khardig*, altai. *Kerede*, tuw. *Khereti*, jakut. *Khardai*.<sup>121</sup> Es ist möglich, dass der Name des Wundervogels der samojedischen Folklore, *Kārī*, ebenfalls auf Garuda zurückgeht.<sup>122</sup> Wichtig ist in diesem Zusammenhang auch, dass das samische Wort *bassi* »heilig« (wie in *passe-vare* »der heilige Berg«, und besonders in *Stuora Passe* oder *Stoura Passe Seidi* »Storjunkare«, siehe oben; vgl. auch mordw. *paz*, *pas*, *pavas* »Name des höchsten Gottes«) ein indoiranisches Lehnwort ist (vgl. altind. *bhāgas* »Glück«, avest. *baga-* »Schicksal«), das ursprünglich die Bedeutung »Glück« hatte.<sup>123</sup> Eine weitere Verbindung zu Tjaetsiálmaj zeigt sich auch darin, dass der Körper des iranischen Simurg mit Fischschuppen bedeckt war.

Es ist also durchaus möglich, dass das Motiv vom Raub des Unsterblichkeitsmittels durch einen Adler die finno-ugrische Entlehnung einer ursprünglich indoiranischen Tradition darstellt, die dann wiederum von den Skandinaviern entlehnt wurde. Das Getränk als Unsterblichkeitsmittel wurde später auf skandinavischem (oder germanischem) Boden durch das Motiv goldener Äpfel ersetzt, was auf Spuren der griechischen Tradition schließen lässt (auch das Verjüngungsmittel der griechischen Mythologie, das die Nymphen im Hesperidengarten aufbewahren, hat die Form goldener Äpfel). Möglicherweise wurde diese Ersetzung sogar erst unter dem Einfluss der klassischen Tradition vorgenommen, mit der Mythographen wie Snorri durch die christlich-lateinische Tradition in Berührung gekommen waren.

Dass es sich nicht um eine direkte Entlehnung aus dem Indoiranischen handelt, zeigt die Tatsache, dass die Germanen keinen direkten Kontakt zum indoiranischen Kulturraum hatten. Gegen diese These – wie auch gegen Hoags Theorie, es handle sich um die Fortsetzung eines indoeuropäischen Mythos – spricht auch der Name Thjazi, der, wie bereits gezeigt, mit größter Wahrscheinlichkeit aus dem Samischen entlehnt wurde.

<sup>121</sup> NEKLJUDOV: 1992, 142.

<sup>122</sup> Zu *Kārī* vgl. HAUSSIG, PENTIKÄINEN u. SCHMALZRIEDT: 1999, 639.

<sup>123</sup> KATZ: 2003, 180; PETRUCHIN: 2003, 18.

## 18.2.2.6 Andere Motive

Es ist nicht auszuschließen, dass auch das Motiv, das der Gold-Kenning »Rede der Riesen« (bzw. »Thjazis Rede«, vgl. oben) zugrunde liegt, eine Reminiszenz an den früheren Zusammenhang des Riesen *Thjazi* mit *Tjaetsiålmai* darstellt.

Es ist bekannt, dass der wichtigste Reichtum der Samen, abgesehen von ihren Rentieren, Silber war.<sup>124</sup> Silber, oft in Form von Münzen, wurde *sieidis* geopfert, die am Ufer der heiligen Seen (*tjatsijauri*) standen. Fellman erzählt, dass die finnischen Lappen noch im 19. Jahrhundert dem *tshatse-halddo* (ursprünglich »Wasserherr«), den er mit *tshatse-olmai* gleichstellt, Silbermünzen opferten.<sup>125</sup> Nach Aussage eines Informanten Kolmodins war dieser Brauch sogar noch Anfang des 20. Jahrhunderts am Leben: Man »offrar [...] silverslantar åt vitra före fiske«. <sup>126</sup> Archäologische Ausgrabungen zeigen, dass diese Tradition bei den Samen bereits in der Wikingerzeit verbreitet war. So wurden bei der Untersuchung samischer Opferplätze aus der Wikingerzeit und dem früheren Mittelalter in Schweden silberne Spangen, Armringe, Ketten und Münzen gefunden.<sup>127</sup>

In der samischen Märchentradition sind Wassermänner und Wasserafrauen immer besonders reich an Silber, vor allem in Form von Silbermünzen. Diese sind ihre ständigen Attribute, die sie manchmal auch an Fischer weitergeben.<sup>128</sup> Jene Fischer, zu denen die Wassergeister Zuneigung haben, bekommen von ihnen Geld<sup>129</sup> oder fangen Fische mit silbernen Münzen darin.<sup>130</sup> Oftmals sind es sogar die Wassergeister selbst, die die Form von Fischen angenommen haben, ein Motiv, das auch in anderen finno-ugrischen Traditionen vorkommt. In manchen samischen Geschichten gibt ein gefangener Wunderfisch dem jüngsten Fischer Silbermünzen *aus seinem Mund*,<sup>131</sup> ein Motiv, das auf eine Verbindung zum mit Gold gefüllten Mund Thjazis hindeuten könnte. Dieser wäre dem-

<sup>124</sup> REUTERSKIÖLD: 1912, 64.

<sup>125</sup> FELLMAN: 1906, Bd. 2, 97, 107, 173.

<sup>126</sup> »[...] opfert [...] Silbermünzen dem Geist für Fischfang«, KOLMODIN: 1914, 31.

<sup>127</sup> MANKER: 1945; SERLING: 1956.

<sup>128</sup> Vgl. die Märchen in QVIGSTAD: 1927–1929, Bd. 3, N 42; Bd. 4, N 189, 3, N 192; vgl. auch LAGERCRANTZ: 1961, Bd. 5, N 276, N 312.

<sup>129</sup> QVIGSTAD: 1927–1929, Bd. 4, N 189, 3.

<sup>130</sup> Ebd., Bd. 3, N 33, Bd. 4, N 192.

<sup>131</sup> Ebd., Bd. 3, N 42; Bd. 4, N 189, 3, N 192.

nach als eine Reminiszenz an den mit Silbermünzen gefüllten Mund samischer Wassergeister zu deuten. Der Mythos von der Teilung von Alvaldis Erbe, für den ich keine Quellen finden konnte, lässt sich dann als ethiologischer Mythos betrachten, der diese Besonderheit Thjazis erklärt.

Auch der Mythos von Thjazis Augen, die in einer Version von Thor, in der anderen von Odin an den Himmel geworfen und dort zu Sternen werden, könnte auf samische mythologische Vorstellungen zurückgehen. Mundal vergleicht diese Geschichte mit jener vom Zeh des Riesen Aurvandill, der ebenfalls von Thor an den Himmel geworfen und dort zu einem Stern wird (Skskm. 26). Sie bemerkt, dass die samischen mythologischen Vorstellungen oft mit den Sternen zusammenhängen.<sup>132</sup> Sie seien stärker in die samische Mythologie als in die skandinavische integriert. Deswegen sei es »minst like sannsynleg att desse har gått frå samisk til nordisk kultur som omvendt«.<sup>133</sup>

Einzeln betrachten können die oben angeführten Parallelen zwischen dem samischen Tjaetsiålmaj und dem skandinavischen Thjazi kaum einen Zusammenhang zwischen ihnen beweisen. Aber die komplexe Betrachtung aller Ähnlichkeiten (die formale sprachliche Übereinstimmung mitgerechnet) lässt nur eine Schlussfolgerung zu: Die Geschichten vom skandinavischen Riesen Thjazi spiegeln die Vorstellungen der Samen von ihrem Wassergott Tjaetsiålmaj wider. Dieser Schluss wird noch durch einen weiteren Umstand bestätigt: Skadi, die Tochter Thjazis.

### 18.2.3 Skadi und Ull

Wie bereits erwähnt, gibt es unter den nordgermanischen Göttern zwei, die typisch samische Klischeeemerkmale aufweisen, die mit der Winterjagd zusammenhängen. Es handelt sich dabei um Skadi und Ull. Beide laufen Ski und gelten als beste Bogenschützen. Diese traditionellen samischen Beschäftigungen Skadis wie auch der Namen ihres Sohnes Säming haben Müllenhoff veranlasst, Skadi und ihren Sohn als »Vertreter der skandinavische Urbefölkerung der Samen« in der skandinavischen Mythologie zu betrachten.<sup>134</sup> Müllenhoff vermutete sogar, dass der Name Skadi Auswir-

<sup>132</sup> MUNDAL: 2004, 45; vgl. auch besonders LUNDMARK, B.: 1982.

<sup>133</sup> »[...] mindestens genauso wahrscheinlich, dass diese von der samischen in die nordische Kultur gekommen sind wie umgekehrt«, MUNDAL: 2004, 45.

<sup>134</sup> MÜLLENHOFF: 1906, 55; vgl. auch ITKONEN, T.: 1928, 79: »[J]ettedatteren Skade, som ferdedes på ski, kann godt oprinnelig stamme fra lappenes, »finnenes« saguverden [...]«

kungen auf die volksetymologische Deutung des Namen *Ska(n)dinavia* gehabt habe.<sup>135</sup> Golther wiederum hat dem Zusammenhang zwischen Ull und der samischen Lebensweise Beachtung geschenkt. Er betont, dass Ull »in seiner Bewaffnung und Lebensweise, als bogenbewehrter Jäger, der auf Schneeschuhen die Schneefelder und Schneeberge durchheilt, [...] an die Finnen und Lappen erinnert«. <sup>136</sup>

Worin der genaue Zusammenhang zwischen Skadi und Ull und den Samen bestand, wird jedoch aus den bisherigen Untersuchungen nicht ganz klar. Handelte es sich dabei nur um eine zufällige Ähnlichkeit, d. h., die Attribute der Winterjagd (Ski und Bogen) der beiden nordgermanischen Götter erinnerten nur an die Samen, weil sie als Meister der Winterjagd mit denselben Attributen ausgestattet waren, oder wurden die samischen Nachbarn der Nordgermanen in diesen beiden Gestalten personifiziert und mythologisiert, wie es Müllenhoff zumindest in Bezug auf Skadi und ihren Sohn Säming annahm? Für eine solche Mythologisierung der Nachbarvölker gibt es mehrere Beispiele. So mythologisierten beispielsweise die Samen ihre germanischen Nachbarn in Gestalt des Rie-

---

(»[D]ie Riesentochter Skadi, die auf Skiern fuhr, kann gut ursprünglich aus der Sagenwelt der Lappen, der »Finnen«, stammen«).

<sup>135</sup> MÜLLENHOFF: 1906, 357. Diese Annahme Müllenhoffs geht auf eine Idee Grönlunds zurück. Grönlund nahm an, dass die Samen früher über ganz Skandinavien verbreitet waren und mehrere Spuren in Ortsnamen hinterließen. Einer der samischen Ortsnamen war der in der samischen Folklore vorkommende Name *Skadesi-suolo* (Skandinavien oder die Welt), der von den Germanen in der Form *Skandinavia* entlehnt worden sei, vgl. GRÖNLUND: 1848, 3. Müllenhoff folgte Grönlund insofern, als er den Namen *Skandinavia* als unvollständige Lehnübersetzung aus dem Samischen betrachtete. Er hielt es für möglich, dass die Germanen den entlehnten samischen Namen volksetymologisch mit der Göttin Skadi in Verbindung brachten. Es gibt jedoch große Probleme mit der Etymologie des samischen Wortes *skadesi-suolo*. Die zweite Komponente (*-suolo*) bedeutet auf Samisch »Insel«, was dem zweiten Teil des Wortes *Skandinavia* vollständig entspricht (vgl. *-avia* < protogerm. \**aujo*). Aber der erste Teil, *skadesi-*, hat keine sichere samische Etymologie, vgl. LILJEHOLM: 1926, 157; LUNDMARK, B.: 1982, 131. Es ist daher möglich, dass in diesem Fall die Annahme Wiklunds richtig ist, nach der nicht die Germanen das Wort bei den Samen entlehnten, sondern umgekehrt die Samen bei den Germanen. Dies jedoch nicht aus dem von Wiklund formulierten Grund, die Skandinavien »även i äldre tider stodo så ofantligt [!]mycket högre« (»standen auch in früheren Zeiten so deutlich höher«) als die Samen, vgl. WIKLUND: 1912, 195, sondern weil sich die Form *skad-* viel besser aus dem Germanischen (vgl. die angenommene Etymologie des Wortes *Skandinavia* als »Schadensinsel«) als aus dem Samischen erklären lässt. Es dürfte sich in diesem Fall also um eine unvollständige Lehnübersetzung aus dem Germanischen ins Samische handeln: Während die erste Komponente aus dem Skandinavischen direkt entlehnt wurde, wurde die zweite übersetzt (*suolo* »Insel«).

<sup>136</sup> GOLTHER: 1895, 13; 312, vgl. auch MEYER: 1903, 410.

sen *Stallo*, dessen Verhalten, Rüstung und Name (vgl. altisl. *stál* »Stahl«) uns an die in Stahlbrünne gekleideten nordgermanischen Krieger der Vendel- und Wikingerzeit erinnert. Die Nordgermanen wiederum mythologisierten ihre samischen Nachbarn als Riesen, Alben oder Zwerge. Die Tatsache, dass Skadi, die alle samischen Attribute aufweist, eine Riesin ist, spricht tatsächlich für die Möglichkeit einer solchen Mythologisierung.<sup>137</sup> Es stellt sich jedoch die Frage, ob sie als Resultat einer Mythologisierung der Samen entstanden ist oder eine bereits vorhandene und in dieser Hinsicht besonders geeignete nordgermanische Göttin durch die Mythologisierung der Samen neue Merkmale erhielt. Eine dritte Möglichkeit ist die direkte Entlehnung Skadis aus dem samischen Pantheon. Ähnliche Fragen entstehen auch in Bezug auf Ull, der zwar kein Riese ist, aber samische Merkmale aufweist. Im Folgenden versuche ich festzustellen, welcher Art der Zusammenhang zwischen Skadi und Ull und den nördlichen Nachbarn der Nordgermanen war.

### 18.2.3.1 Skadi

Skadi ist zwar eine Riesin, gehört aber durch ihre Heirat mit Njörd zum skandinavischen Götterkreis. Diesen durfte sie als Entschädigung für den Verlust ihres Vaters heiraten, nachdem dieser von den Asen ermordet worden war. Aber laut Snorri, der als Quelle für sein Wissen den letzten uns bekannten norwegischen Skalden, Eyvind Finnsson (!) Skaldenverderber (10. Jh.), angibt, »wollte sie mit ihm nicht weiter zusammenleben und heiratete dann Odin«.<sup>138</sup> Sie hatte mit Odin mehrere Söhne, von denen einer Säming hieß.

Der Name Säming (*Sæmingr*) wurde von Müllenhof mit dem Volksnamen Samen identifiziert.<sup>139</sup> Obwohl diese Etymologie nicht allgemein anerkannt ist,<sup>140</sup> ist sie vollkommen glaubwürdig. Die samische Selbstbezeichnung *same*, *sapme* war den Skandinaviern bekannt, vgl. das Wort *semsveinar* »samische junge Männer« in der *Vatnsdæla saga*. Cleasby und Vigfusson übersetzen das Wort als »Finnish [d. h. samische] messengers«.<sup>141</sup>

<sup>137</sup> Vgl. die Identifizierung der Samen als Riesen, Kapitel 18.1.

<sup>138</sup> STURLUSON: 1941, Yngl. Kap. 8.

<sup>139</sup> MÜLLENHOFF: 1906, 55.

<sup>140</sup> Vgl. SCHRÖDER: 1941a, 54–55.

<sup>141</sup> CLEASBY u. VIGFUSSON: 1957, 552.



Blöndal leitet den Namen Säming vom Wort *sámr* »dunkel, schmutzig« her, das seinerseits von der samischen Selbstbenennung *sapmi*, *sami* abstamme.<sup>142</sup>

Skadi besitzt mehrere Merkmale, die sie deutlich mit typisch samischen Beschäftigungsfeldern verbinden. So wird sie in der altwestskandinavischen Skaldendichtung *öndurdís* und *öndurgoð* »Skigöttin« genannt. Sie läuft Ski und jagt Wild mit dem Bogen,<sup>143</sup> hat also Merkmale, die in der altwestskandinavischen Literatur (und in Beschreibungen der Samen noch bis ins 18. Jahrhundert) gewissermaßen samische Klischeemerkmale waren, vgl. dieselbe Tätigkeit bei Völunds Brüdern, die laut Prosaeinführung der *Völundarkviða* Söhne eines samischen Königs (*finnakonungr*) waren.

Es gibt verschiedene Annahmen über die Etymologie des Namens Skadi.<sup>144</sup> Die erste Etymologie verbindet das Wort mit einer Wurzel mit der Bedeutung »Schaden, schädigen«, vgl. altisl. *skaði* »Schaden«, *skaða* »schädigen«, und interpretiert Skadi als »Schädiger«. Schröder bemerkt jedoch, dass diese Interpretation keine Bestätigung in den Quellen findet, obwohl er nicht ausschließt, dass eine Verbindung mit der Bedeutung »Schaden« durch eine spätere Volksetymologisierung entstanden sein könnte (ausführlicher dazu weiter unten).<sup>145</sup> Die zweite Etymologie verbindet den Namen mit einer Wurzel mit der Bedeutung »Schatten«, vgl. got. *skadus*, dt. *Schatten*, griech. *skotos*. In diesem Fall könnte Skadi ursprünglich »die Herrscherin des Schattens und der Unterwelt« dargestellt haben.<sup>146</sup> Es gibt noch eine weitere Hypothese, die Skadi mit einer Wurzel mit der Bedeutung »springen, tanzen« in Zusammenhang bringt, vgl. lat. *scatere* »springen (von Wasser in einem Springbrunnen)«, lit. *skasti* »springen«. In diesem Fall würde der Name Skadi das *nomen agentis* dieses Verbs darstellen und »Springerin, Tänzerin« bedeuten. Schröder, der diese letzte Etymologie für die wahrscheinlichste hält,<sup>147</sup> betrachtet Skadi daher als eine ursprünglich ziegenähnliche Göttin der Fruchtbar-

<sup>142</sup> BLÖNDAL: 1989, 795, 1015.

<sup>143</sup> *Ferr hon mjök á skiðum ok með boga ok skýtr dýr; hon heitir öndurgoð eða öndurdís* (»sie läuft viel Ski auch mit dem Bogen und erlegt Wild; sie heißt Skigöttin [oder Scheeschuhgöttin] oder Skidise [oder Schneeschuhdise]«), STURLUSON: 1931, Gylf. Kap. 12.

<sup>144</sup> Vgl. VRIES: 1961, 480; am ausführlichsten SCHRÖDER: 1941b, 66–70.

<sup>145</sup> SCHRÖDER: 1941b, 66–70.

<sup>146</sup> Ebd., 66.

<sup>147</sup> Ebd., 70.

keit.<sup>148</sup> Es gibt jedoch in der skandinavischen mythologischen Tradition absolut keine Indizien, die diese Hypothese unterstützen könnten.

Die etymologischen Wörterbücher bevorzugen keine der vorgeschlagenen Etymologien, aber wenn wir versuchen, die Herleitung mit der überlieferten Funktion Skadis zu verbinden, erscheinen nur die beiden erstgenannten wahrscheinlich. Die »Schatten«-Etymologie ließe sich gut mit der semantischen Kette »Schatten > Kälte > Winter (Winterjagd)« sowie durch den semantischen Zusammenhang mit der Etymologie des Namens Ull (»Licht«) erklären (ausführlicher zu diesem Zusammenhang weiter unten). Die Etymologie mit »Schaden, schädigen, Schädiger« ist semantisch jedoch ebenfalls wahrscheinlich, wenn wir die Bedeutung »Schaden« mit der Jagd verbinden.<sup>149</sup> Möglicherweise sind sogar beide Vorschläge richtig und die ursprüngliche Motivierung auf Grundlage der Bedeutung »Schatten« wurde auf skandinavischem Boden durch eine neue ersetzt, die den Namen mit dem skandinavischen Wort *skaði* »Schaden«, verband. Eine solche Volksetymologisierung war u. a. auch deswegen möglich, weil das germanische Wort für Schatten (fem. *\*skapwō-*, mask. *skapwa-*) im Skandinavischen durch ein anderes Wort ersetzt wurde (*skuggi* < *\*skuww-*), wodurch die Schatten-Motivierung nicht mehr möglich war.<sup>150</sup> In diesem Fall würde ein Zusammenhang mit der Bedeutung »Schatten« für die protoskandinavische Zeit gelten, während zur gemeinskandinavischen Zeit, als Skadi zur Winterjagdgöttin wurde, bereits die neue Motivierung durch »Schaden«, »\*Jagd« oder sogar »\*Jäger« galt.

Eine Bestätigung für die Annahme, dass das Wort *skaði* semantisch mit den Bedeutungen »Jagd« oder »Jäger« verbunden wurde, finde ich in einer Runeninschrift aus dem 5. Jahrhundert auf einem Holzbrett aus Wremden. Auf der Rückseite des Holzbrettes wird eine Hirschjagdszene dargestellt. Der Hirsch wird von einem Hund gerissen.<sup>151</sup> Die Runeninschrift, die das geschnitzte Bild erklärt, heißt **alguskapi** und wird als »Hirsch-Schädigung« gedeutet.<sup>152</sup> Semantisch viel besser passt jedoch die Übersetzung »Hirschjagd« oder »Hirschjäger«.

<sup>148</sup> Ebd., 29–64, 70.

<sup>149</sup> Tatsächlich deutet einiges darauf hin, dass das Wort *skaði* ursprünglich auch »Jagd« oder sogar »Jäger« bedeuten konnte, vgl. weiter unten.

<sup>150</sup> Auf diesen Zusammenhang hat mich Jan-Peer Hartmann aufmerksam gemacht.

<sup>151</sup> SCHÖN: 1995, 22; Fig. 23.

<sup>152</sup> Ebd.; DÜWEL: 2001, 66.

Die Inschrift wird von Düwel als westgermanisch interpretiert, aber sowohl die Umstände des Fundes als auch sprachliche Besonderheiten deuten klar auf eine skandinavische Herkunft der Runeninschrift hin. Das Brett wurde zusammen mit einem Holzstuhl gefunden, dessen Kerbschnittornamente und Form (Klotzstuhl) keine westgermanischen, sondern nur skandinavische Parallelen aufweisen. Dies gilt umso mehr für den Fundort, ein Bootsgrab.<sup>153</sup> Die Form **-skapi** entspricht zudem vollständig der skandinavischen Form (vgl. altisl. *skapi*) und unterscheidet sich sowohl von ahd. *scado* als auch von altsächs. *scaðo*. Die Form **alg-** ist ebenfalls eher Skandinavisch, vgl. altisl. *elgr* mit stimmhaftem Konsonanten entsprechend Verners Gesetz (vgl. *\*alȳi-* < ie. *\*olki*, aber ahd. *elahho*, altengl. *eolh*, mnd. *elk* mit stimmlosem Konsonanten, *\*alhi-* < ie. *\*olki*, vgl. russ. *los'* < *\*olsi*). Die Rune **a** in **algu-** stellt das Ergebnis des *i*-Umlauts von *a* dar, d. h. /æ/. Die gemeinskandinavische Form wäre *\*ælgjoskapi* (vgl. altisl. *elgjaveiðr* »Elchjagd«). Das einzige Problem könnte das *u* in **algu** bereiten, aber die Rune **u** könnte hier, wie in den jüngeren Runeninschriften, *o* bezeichnen, das die ursprüngliche Genitiv-Plural-Endung *\*ō* darstellt, vgl. **runo** (Gen. Pl., Björketorp, 7. Jh.). Dieses *ō* wurde später zu *a*, vgl. altisl. *elgjaveiðr* »Elchjagd«, *elgjagröf* »Elchgrube«.

Die ursprünglichen schwachen Maskulina (im Nominativ auf *-i*) bezeichneten entweder tatsächliche *nomina agentis* (wie *bani* »Mörder«) oder Substantive, die man sich als *nomina agentis* vorstellen konnte (wie z. B. *dauði* »Tod«). Daher scheint mir die Annahme, dass der Name Skadi durch Volksetymologisierung mit der Bedeutung »Schädiger« und sogar »Jäger« verbunden wurde, sehr plausibel. Es ist möglich, dass in altisländischen Ausdrücken wie *hversu mærgum dýrum hann hefði at skaða ordit* »wie viele Tiere er getötet hatte (wörtl.: wie vielen Tieren er zum Schaden geworden war)«<sup>154</sup> die Bedeutung »Jäger« oder »Jagd« noch zu spüren ist.

Die morphologische Form von *skaði*, die als Maskulinum gebeugt wird, hat mehrere Hypothesen ins Leben gerufen, die sehr ausführlich von Schröder dargelegt werden.<sup>155</sup> So wurde angenommen, dass in diesem Namen noch der archaische Zustand bewahrt ist, in dem sich die gram-

<sup>153</sup> SCHÖN: 1995, 26, 80, 82.

<sup>154</sup> CLEASBY u. VIGFUSSON: 1957, 536.

<sup>155</sup> SCHRÖDER: 1941b.

matische Kategorie Genus noch nicht in ihrer klassischen altgermanischen Form herausgebildet hatte. Warum dieses Fehlen der generischen Differenzierung aber gerade in Bezug auf Skadi auftritt, kann nicht erklärt werden. Es wurde auch angenommen, dass Skadi ursprünglich männlich war und dann das Geschlecht gewechselt hat,<sup>156</sup> was sowohl ihre morphologische Form als ein schwaches Maskulinum als auch ihr kriegerisches Verhalten erklären könnte: Als sie erfährt, dass ihr Vater ermordet wurde, »nahm sie Helm und Brünne und alle Kriegswaffen und fuhr nach Asgard, ihren Vater zu rächen«. <sup>157</sup> In den meisten teophoren Ortsnamen haben wir es jedoch mit dem Femininum \**skādia* zu tun.<sup>158</sup> In diesem Fall könnte die von Lindroth angenommene Göttin *Skādia* die Frau Skadis sein.<sup>159</sup> Der angenommene männliche Skadi wurde zudem auch als Partner der Sonnengöttin betrachtet,<sup>160</sup> eine Umkehrung des Verhältnisses von Ull (»Licht«, siehe unten) und Skadi (»Schatten«). Man könnte noch weitere hypothetische Möglichkeiten in Betracht ziehen, etwa, dass Skadi ursprünglich der Gatte der von Tacitus erwähnten Göttin Nerthus war und später beide aus unbekannten Gründen ihr Geschlecht wechselten (vgl. den Gott Njörd, der laut beiden Eddas mit Skadi verheiratet war). Es wurde sogar die Hypothese aufgestellt, dass sowohl Skadi als auch Ull ursprünglich die Kinder Thjasis waren.<sup>161</sup>

All diese Annahmen über die ursprüngliche Bedeutung Skadis sind jedoch rein spekulativ. Die skandinavischen Quellen lassen uns nur einen Zusammenhang Skadis mit der Winterjagd (sie ist Bogenschützin und Skiläuferin) und mit dem Riesen Tjazi feststellen.

### 18.2.3.2 Ull

Es gibt noch einen Gott, der mehrere Merkmale hat, die ihm mit Skadi verbinden.<sup>162</sup> Er heißt Ull und wohnt in *Ydalir* (Eibentäler), was seine Funktion als Bogenschützengott betont (aus Eibenholz wurden Bögen gefertigt). Wie Skadi ist er aber nicht nur Gott des Bogenschießens und

<sup>156</sup> Literatur hierzu bei SCHRÖDER: 1941b, 64–67.

<sup>157</sup> STURLUSON: 1931, Skskm, Kap. 3.

<sup>158</sup> LINDROTH: 1919.

<sup>159</sup> SCHRÖDER: 1941b, 68.

<sup>160</sup> KIIL: 1936.

<sup>161</sup> SCHRÖDER: 1941b.

<sup>162</sup> LINDROTH: 1919, 48.

der Jagd (vgl. *örvaráss* »Pfeilase«, *bogaáss* »Bogenase«, *veiðiáss* »Jagdase«), sondern auch Skigott (*öndurgoð*) und Skiläufer (*skíðfærr*). All diese Merkmale sind typisch samische Klischeemerkmale.

Der Name Ull wird üblicherweise mit dem gotischen *wulþus* »Ruhm, Glanz, Herrlichkeit« verbunden.<sup>163</sup> Andere phonologisch mögliche Etymologien leiten Ullr von *\*wullinaz* »Wolle« (vgl. den altrussischen Gott Veles und das Substantiv *volos* »Haar«) oder *\*ulta-* »zottig«, her.<sup>164</sup> Die letztgenannten Herleitungen finden jedoch keine semantische Bestätigung in der skandinavischen Tradition.

In der skandinavischen Tradition ist Ull ein Sohn von Sif, der Frau Thors. Man nimmt an, dass Ull ursprünglich keinen Zusammenhang mit der Winterjagd hatte, sondern Gott des Sonnenlichtes war. Obwohl uns die isländische mythologische Tradition keine präzisen Angaben über Ull gibt, kann man in der älteren Edda Spuren jener Zeit finden, in der er noch Gott des Lichts und einer der wichtigsten Götter war,<sup>165</sup> vgl. Grm. 42, *Ullar hylli hefr oc allra goða / hverr er tekr fyrstr á funa* »Ulls Gunst und aller Götter hat / Wer zuerst die Lohe löscht«, und Atlkv. 30, wo ein Eid *at sól inni suðrhællu oc at Sigtýs bergi / hölqvi hvílbeðiar ok at hringi Ullar* »bei der südlichen Sonne, bei des Sieggotts (Odins) Burg, / bei des Ehebetts Frieden, bei Ulls Ring« gegeben werden soll. De Vries bezeichnet Ull als »die helle Seite des Himmelsgottes«, dessen Kult bei den Germanen in der römischen Kaiserzeit verbreitet war.<sup>166</sup> Ohlmarks datiert Ull in noch ältere Zeit und nimmt an, dass er Hauptgott der Sonne im bronzezeitlichen Mittelschweden und Ostnorwegen war.<sup>167</sup>

Personennamen mit dem Bestandteil Ull- (< *Wuld-*, vgl. altengl. *Wuldwine*, ahd. *Wuldberth*) zeugen ebenfalls von dieser früheren Bedeutung. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang eine Runeninschrift aus Torsbjerg (um 200 n. Chr.), **owlþuþewaR**, die üblicherweise als Personennamen »glanzvoller Diener« übersetzt wird, aber ebenso gut als Appellativ mit der Bedeutung »Ulls Diener (Priester)« übersetzt werden kann.<sup>168</sup> Wenngleich das Zeitalter von Ull auch so weit zurückliegt, dass

<sup>163</sup> VRIES: 1957, 159; BLÖNDAL: 1989, 1084.

<sup>164</sup> Vgl. VRIES: 1961, 633.

<sup>165</sup> VRIES: 1957, 159.

<sup>166</sup> VRIES: 1957, 159.

<sup>167</sup> OHLMARKS: 1975, 181.

<sup>168</sup> VRIES: 1957, 158–159.

die isländische mythologische Tradition keine sicheren Kenntnisse liefern kann,<sup>169</sup> kann davon ausgegangen werden, dass Ull ein wichtiger skandinavischer Gott war. Die »nördlichen« Merkmale Ulls, Skilaufen und Bogenschießen, stehen jedoch im Kontrast zu seiner ursprünglichen Funktion als Lichtgott.

### 18.2.3 Der Zusammenhang zwischen Skadi und Ull

Dass die Götter Skadi und Ull ursprünglich ein Paar bildeten, zeigen nicht nur die »samischen« Merkmale, sondern auch die etymologische Herleitung ihrer Namen. Skadi scheint zumindest ursprünglich mit der Bedeutung »Schatten« verbunden gewesen zu sein, Ull hingegen mit der Bedeutung »Licht«. Ein Zusammenhang liegt also nahe. Lindroth hat zudem eine ursprüngliche Opposition »Sonne« (Ull) – »Mond« (Skadi) angenommen.<sup>170</sup> Sowohl von einer Verbindung zwischen den beiden Gottheiten als auch von ihrer ursprünglichen Wichtigkeit zeugt auch die identische Verbreitung teophorer Namen mit den Elementen Skadi (und \*Skädia) und Ull, vgl. etwa *Skadevi*, *Skädvi*, *Skädharg*, *Ullevi*, *Ulleraker* u. dgl.<sup>171</sup> In Schweden und Norwegen gibt es 70 (+ 7?) Ortsnamen mit dem Element *Ull-* (*Ullevi*, *Ultuna*, *Ulleråker* u. dgl.), von welchen 22 Ortsnamen auf *-vi* (wie in *Ullevi*) darstellen, und 27 (+ 11?) Ortsnamen mit dem Element *Skadi-* (*Skädja-*), unter denen 21 mit *vi* enthalten sind (wie in *Skädvi*).<sup>172</sup> Die Ortsnamen auf *-vi* (altisl. *vé* »Heiligtum, Opferstätte«, vgl. got. *weihs*, altengl. *wīg-*, altsächs. *wīh-*, ahd. *wīh*) gehören zu den ältesten teophoren Ortsnamen in Skandinavien. Es gibt nur zwölf Ortsnamen auf *-vi* mit Odin und keinen sicheren Beleg für einen Ortsnamen auf *-vi* mit dem populärsten Gott der ausgehenden Wikingerzeit, Thor.<sup>173</sup> Die Ortsnamen mit *Skadi-* (*Skädja-*) und *Ull-* sind in Schweden und Norwegen verbreitet, vor allem in Mittelschweden und Ostnorwegen. Es gibt keine Belege in Dänemark. Die identische Verbreitung dieser

<sup>169</sup> Vgl. WESSÉN: 1929–1930, 114.

<sup>170</sup> LINDROTH: 1919, vgl. auch KIIL: 1936.

<sup>171</sup> LINDROTH: 1919, 48; KRAFT: 2000, 14, 170, 208.

<sup>172</sup> KRAFT: 2000, 131, 170, 208, vgl. auch WESSÉN: 1929–1930, 107. Alle Ortsnamen mit *Skadi-* (*Skädja-*), *Ull-* + *-vi* befinden sich in Mittelschweden, vor allem in Uppland und Södermanland (KRAFT: 2000, 133).

<sup>173</sup> Ebd., 135. Dementsprechend dürften Skadi und Ull zu den ältesten Göttern Skandinaviens gehören und bereits vor der Wikingerzeit angebetet worden sein (ebd., 132).

Ortsnamen legt nahe, dass es in diesen Gebieten nicht nur einen *Ull*- sondern auch einen *Skadi*- (oder *Skädia*-)Kult gab.<sup>174</sup> Darauf deutet auch die *Lokasenna* hin, in der von Skadis Wiesen und Heiligtümern gesprochen wird, vgl. Lks. 51 *frá mínom véom oc vöngom scola þér köld ráð koma*, »von meinen Heiligtümern und Wiesen soll dir kalter Rat (d. h. Tod) kommen«.

Es ist in diesem Zusammenhang interessant, dass die Jagd als Gewerbe in der Wikingerzeit und im Mittelalter vor allem in den zentralen und nördlichen Teilen Skandinaviens verbreitet war. Neben den oben genannten Provinzen gehörten zu diesen Jagdgebieten noch Gästrikland, Hälsingland, Värmland, Västmanland, Dalsland, Västmanland und Dalarna in Schweden<sup>175</sup> sowie das Trøndelag und Ostnorwegen in Norwegen.<sup>176</sup> Holtsmark nimmt an, dass der Kult von Ull in jenen Gebieten Skandinaviens verbreitet war, in denen die Winterjagd auf Skiern und mit Bogen verbreitet war.<sup>177</sup>

Es ist möglich, dass einer der beiden Götter der Winterjagd auf dem Runenstein von Ballingsta (U 855) abgebildet ist, wo eine Falkenjagd dargestellt wird. Wir sehen einen Reiter mit Speer, der mit zwei Hunden einen Elch (oder Hirsch) verfolgt. Über dem Elch fliegt ein Falke und auf

174 Vgl. LINDROTH: 1919; VRIES: 1957, 337; KRAFT: 2000, 169. Die Annahme Lindroths, dass Ortsnamen wie *Skävi*, *Skadevi*, *Skädharg*, *Skadevin*, *Skädharg*, *Skädiuhof*, *Skadeland*, *Skädberga* und vor allem *Skädvi* mit einem Kult der Göttin Skadi (oder Skädja) verbunden seien (LINDROTH: 1919, 1930), wurde mehrfach kritisiert. Wessén, der den Zusammenhang zwischen theophoren Ortsnamen mit dem Element *Ull*- und jenen vom Typ *Skädvi* erkannte, vermutete, dass das erste Element in Ortsnamen mit *Skäd*- »Pferderennen« bedeutete. In Verbindung mit dem Element *-vi*- habe der Ortsname »Platz, an dem Pferde geopfert wurden und wo Pferdspele zur Ehre des Sonnengottes Ull stattfanden« bedeutet; vgl. WESSÉN: 1929–1930. Ståhl nahm an, dass das erste Element von dem Wort *sked* in der Bedeutung »Brett« oder »gespalteter Baumstamm« stamme und dementsprechend *Skädvi* entweder abgezaunte Orte bezeichnete oder solche, an denen Idole in Brettform oder in Form gespalteter Baumstämme angebetet wurden (STÅHL: 1976, 41). Pellieff interpretiert *sked* als »eine hohe Gegend, die von beiden Seiten von Wasser umringt ist« und Ortsnamen des Typs *Skädvi* als »eine Weihe (Tempel)«, die in dieser Gegend lag (PELLIEFF: 1991). Im aktuellen Ortsnamenlexikon unter der Redaktion von Wahlberg wird Wesséns Interpretation sehr ausführlich dargelegt und Lindroths nicht einmal erwähnt (WAHLBERG: 2003, 277). Der offensichtliche Parallelismus zwischen Namen wie *Torsvi*, *Odensvi*, *Ullevi* einerseits und *Skä(d)vi*, *Skadevi* andererseits sowie die identische Verbreitung der Ortsnamen des Typs *Ullevi* und *Skädvi* lassen jedoch keinen Zweifel daran, dass Lindroth mit seiner Interpretation Recht hatte; vgl. besonders KRAFT: 2000, 14, 169.

175 GRANLUND: 1962, 533.

176 BØ: 1962, 549.

177 HOLTSMARK: 1970, 158.

dem Kopf des Elches kann man eine »vogelförmige Figur« erkennen. Am Rande des Bildes gibt es einen Menschen auf Skiern, der die Sehne eines Bogens abzieht.<sup>178</sup> Der Bild wird üblicherweise als Darstellung der Falkenjagd mit zwei Teilnehmern, dem Skiläufer mit Bogen und dem Reiter, interpretiert. Aber während die Jagdweise des Reiters mit Falken und Hunden aus anderen Quellen bekannt ist, gibt es keine Entsprechung für die Figur auf Skiern mit Bogen. Von Friesen nahm an, dass man die Skier brauchte, um auf den Falken besser aufzupassen.<sup>179</sup> Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass wir es bei dem Ski laufenden Bogenschützen nicht mit einem realen Teilnehmer der Falkenjagd zu tun haben, sondern mit einem Jagdgott (Ull oder Skadi). Ski und Bogen stellen dann in diesem Zusammenhang keine realen Attribute der Falkenjagd, sondern die Attribute des Jagdgottes dar. Es wird betont, dass es sowohl in der Runeninnschrift als auch in der Bilddarstellung »nichts gibt, was an den christlichen Glauben erinnert«, <sup>180</sup> was bei der Darstellung eines heidnischen Jagdgottes auch zu erwarten wäre.<sup>181</sup>

#### 18.2.3.4 Skadi und Juxakka

Im Unterschied zum Namen Thjazi gibt es keine direkte samische Entsprechung des Namens Skadi. Was ihre Funktionen betrifft, könnte man versuchen, sie mit der Tochter oder Frau des samischen Wassermannes zu verbinden, um so mehr, als der samische Tjaetsiålmaj laut Sigvard Kildal auch eine Frau sein konnte (vgl. Kapitel 18.2.2.3 oben).<sup>182</sup> Sehr oft wird auch vom Wassermädchen (*tjaetsi-nieida*, *tjähce-ru:ako*; vgl. auch inarissam. *tsähttse-rav'ga*, kolassam. *thsa:ddze-jien'ne* »Wassermutter«<sup>183</sup>) erzählt, das häufig als Tochter des Wassermannes angesehen wird. Sowohl nach skandinavischen als auch nach finno-ugrischen Vorstellungen gibt es mehrere Arten von Wasserfrauen. Bisher wurde angenommen, dass die samischen Vorstellungen von Wasserfrauen skandinavischer Herkunft

<sup>178</sup> WESSÉN u. JANSSON: 1949–1951, 509 (Fig. 341).

<sup>179</sup> Ebd., 511.

<sup>180</sup> Ebd., 510.

<sup>181</sup> Kajsa Larsen hält es nicht für unmöglich ist, dass die Figur auf Skiern einen Samen darstellt: »Är skidlöparen på Bökstastenen same? Omöjligt är det inte« (»Ist der Skiläufer auf dem Bökstastein Same? Unmöglich ist das nicht«, LARSEN, K.: 1994, 15).

<sup>182</sup> Vgl. AGRELL: 1934, 6.

<sup>183</sup> ITKONEN, T. I.: 1946, 103, 105.



seien (vgl. auch die samischen Lehnwörter *akruva* < norw. *havfru*, *ravgga* < norw. *draugr*<sup>184</sup>). Abgesehen davon, dass sie Thjazis Tochter ist, besitzt die skandinavische Skadi jedoch kein einziges Merkmal, das sie mit Wasserfrauen oder Wassermädchen verbindet. Eine funktionelle Entsprechung Skadis in der samischen Mythologie müssen wir also an anderer Stelle suchen.

Unter den vier südsamischen Frauengottheiten (Akkas), Madderakka, Sarakka, Uxakka und Juxakka, gibt es eine, die Ähnlichkeiten mit Skadi aufweist. Dabei handelt es sich um Juxakka, die in verschiedenen Quellen als »Bogenweib« beschrieben wird, vgl. etwa Samilin (1742): »Juxakka, betyder en båga gudinna och kommer utaf Jux eller juex, som bemärcker en båge eller byssa [...]«. <sup>185</sup> Jöns Kihldal (1730) schreibt, es sei ihre Aufgabe, ungeborene Mädchen im Mutterleib in Knaben zu verwandeln, und »naar hun forvender pigebarn til drængebarn, da giver hun barnet hen til sin, og sin moders, og søstres, fiende Leybolmaj, som er gud for skytterie [...]«. <sup>186</sup>

In einigen Quellen aus dem 18. Jahrhundert wird Juxakka mit Uxakka verwechselt. <sup>187</sup> So schreibt etwa Sidenius (1726) Uxakka die Fähigkeit Juxakkas zu, Mädchen im Mutterleib in Jungen zu verwandeln:

[...] Uxakka, hvilken skal forandra datter til [son i mo]ders liv. Lapparna hafwa offrat til hånne, thy Lapparna [synes] at vara bättre tiänta med Pilte-barn än pigobarn [som] iche kan hållas til fiskerij eller skytterij. Lapparna haver ok [offr]at til Uxakka til at faa förlov at hålla dän eller dän [lil]la pilt til Leibolmaj exercutium, som er skytterij [...]. <sup>188</sup>

Skanke (1731) vereint Juxakka und Uxakka zu einer Gottheit, die er »Bue-eller börse-Moder« (»Bogen- oder Büchsenmutter«) nennt. Sie sei »Lappernes Gudinde, som de troe at skal hjelpe Qvinderne til undfangelse,

<sup>184</sup> HOLMBERG: 1964, 191–192.

<sup>185</sup> »Juxakka bedeutet eine Bogengöttin und kommt von Jux oder Juex, was Bogen oder Büchse [d. h. Gewehr] bedeutet [...]«, REUTERSKIÖLD: 1910, 13–14; vgl. auch MANKER: 1950, 90.

<sup>186</sup> »[...] wenn sie das Mädchen in einen Jungen verwandelt, da gibt sie das Kind an ihren, ihrer Mutter und ihrer Schwester Feind, Leybolmaj, der der Gott der Schießkunst ist [...]«, REUTERSKIÖLD: 1910, 88.

<sup>187</sup> Vgl. z. B. JESSEN-S: 1767, 21.

<sup>188</sup> »Uxakka, die im Mutterleib eine Tochter in einen Sohn verwandeln soll. Die Lappen haben ihr geopfert, denn den Lappen scheint mit Jungen besser gedient zu sein als mit Mädchen, die nicht fischen und schießen können. Die Lappen haben auch Uxakka geopfert, um die Erlaubnis zu bekommen, diesen oder jenen kleinen Jungen für Leibolmais exercutium zu erhalten, das das Schießen ist [...]«, REUTERSKIÖLD: 1910, 57.

och særligen til at undfange dreng-börn«. <sup>189</sup> Forbus (1721) schreibt in Bezug auf Sarakka, wobei dies aber »der Symbolik nach auf Juksakka hinzuweisen scheint« <sup>190</sup>:

Vti Saracas gröt lägges en liten boga, i särskilta stycken, såsom skafft, ryg och pil: hwilket dera af desse kommer i skjeden för dem, som äta, har något at betyda. Bem<sup>te</sup> boga hänges sedan wed barnets wagga, koms kallad: om han skal på tiden bli en god skytte [...]. <sup>191</sup>

Genau wie bei Skadi ist Juxakkas Attribut der Bogen, das wichtigste Symbol der Jagd. Auf mehreren Zaubertrommeln wird sie mit Bogen abgebildet <sup>192</sup> und als erste der drei Töchter von Maderakka dargestellt (siehe Abbildung 2). Diese Abbildungen können als Bestätigung für die gängige Herleitung des Namens Juxakka gelten, die ihn in *juoksa* (nordsam. »Bogen«) und *áhkká* (nordsam. »Frau«) auflöst. Aber auch die zweite mögliche, von Læstadius vorgeschlagene Etymologie, die Juxakka mit dem nordsamischen Wort *juksa* »Riemen für die Skibindung« <sup>193</sup> verbindet, passt gut zu einer Winterjagdgöttin.

In norwegischen Quellen aus dem 18. Jahrhundert wird Juxakka nicht als richtige Göttin der Jagd beschrieben, sondern als Helferin von Leaibolmai, die ihm Jäger liefert. Ihr wurde dementsprechend nicht geopfert, um Glück bei der Jagd zu haben, sondern um gute zukünftige Jäger und Fischer zu gebären. Dennoch ist ihr Zusammenhang mit der Jagd durch die Verbindung zu Leaibolmai offensichtlich. Es ist auch nicht auszuschließen, dass ihre Funktion im 8. Jahrhundert noch anders war als im 18. Jahrhundert, und dass sie vormals ein wirkliches »Bogenweib« bzw. eine Jagdgöttin war, die die weibliche Entsprechung zu Leaibolmai bildete. Wir sollten auch nicht die Worte Tacitus' vergessen, dass die Frauen

<sup>189</sup> »[...] die Göttin der Lappen, von der sie denken, sie würde Frauen bei der Empfängnis helfen, insbesondere um männliche Kinder zu empfangen«, REUTERSKIÖLD: 1910, 102.

<sup>190</sup> MANKER: 1950, 92.

<sup>191</sup> »In den Brei Sarakkas wird ein kleiner Bogen gelegt, in getrennten Teilen, so wie Schaft, Rücken und Pfeil: Für die, die essen, hat es eine Bedeutung, welchen Teil sie in den Löffel bekommen. Der genannte Bogen wird später an die Wiege des Kindes gehängt, die Koms genannt wird, damit es mit der Zeit ein guter Schütze wird«, REUTERSKIÖLD: 1910, 37.

<sup>192</sup> MANKER: 1950, 93.

<sup>193</sup> LÆSTADIUS: 2003 [1839/1845], 81.

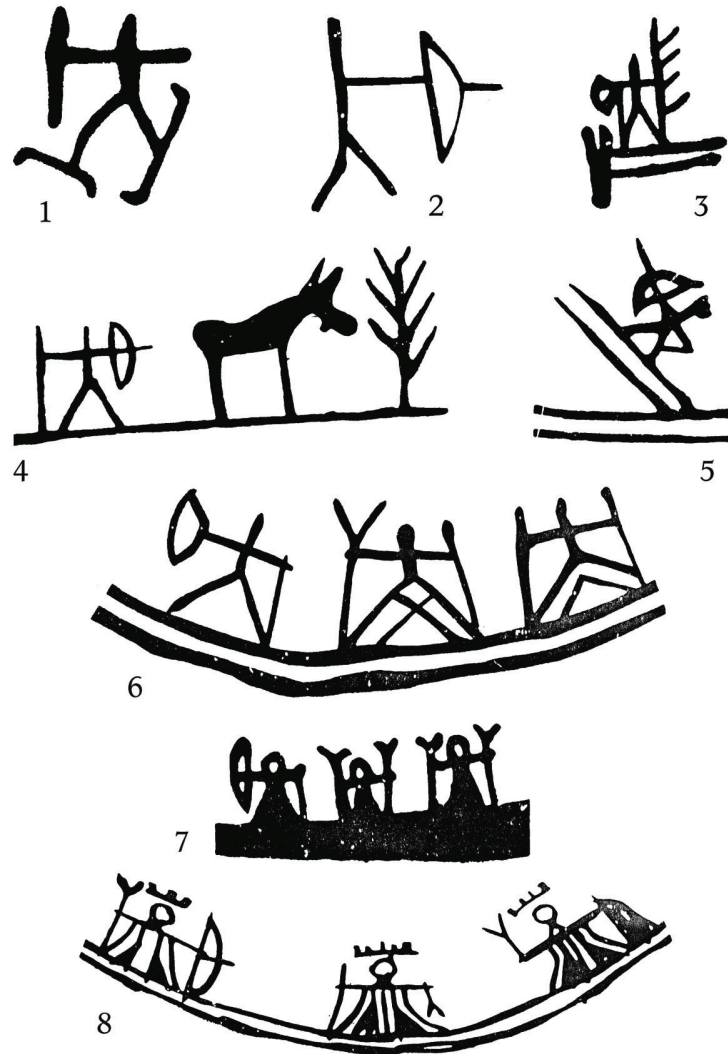


Abbildung 2: Bilder auf Schamanentrommeln  
(aus: MANKER: 1950, 29, 63, 93, 316, 335)

Figur 1-6: Die Figur mit Bogen und Skistock kann als Leaibolmai interpretiert werden. Er befindet sich auf mehreren Trommeln in der Mitte links neben jenem Bild, das Wasser (*tjaetsi*) darstellt. Figur 6-8: Die jeweils linke Figur mit Bogen und Skistock stellt Juxakka dar.

der Finnen wie die Männer an der Jagd teilnahmen.<sup>194</sup> Da, wie die Missionare uns mitteilen, die Frauen ihre eigenen Götter (bzw. Göttinnen) hatten (für die Südsamen waren dies Maderakka, Sarakka, Uxakka und Juxakka), ist es möglich, dass ursprünglich der Jagdgott für die Männer Leaibolmai und die Jagdgöttin für die Frauen Juxakka war.

Wir finden keine Spuren einer Juxakka ähnelnden weiblichen Gottheit in den anderen samischen Gebieten, aber es ist möglich, dass die kolasamische Gestalt Luot-hozjik, die in den von Flechten bedeckten Bergen wohnt, den Samen hilft, wilde Rentiere zu fangen und zahme Rentiere zu schützen.<sup>195</sup> Sie wird von Holmberg als »forest spirit« bezeichnet,<sup>196</sup> war ursprünglich eine Jagdgöttin und bildete mit dem Gott, der Leaibolmai entsprach, ein Paar. Es gab bei den Kolasamen auch einen männlichen Geist (»forest spirit«) namens Mintyš »wildes Rentier«,<sup>197</sup> der dem südlappischen Leaibolmai entsprechen könnte.

### 18.2.3.5 Ull und Leaibolmai

Eine andere Gottheit, die auf samischen Trommeln mit Bogen dargestellt wird, ist der bereits erwähnte Leaibolmai (Erlenmann),<sup>198</sup> der in norwegischen Quellen als Gott des Waldes, der Jagd und des Bogenschießens definiert wird. Leem beschreibt ihn als »en Gud for Veideskab: derfor have Lapperne altid, for Lykke til Skytterie, ofret til Leib-Olmai, og, som Lapperne altid ved Offerne have giort Bøn og Knæfald for Guderne, saa have de og fornemmelig bedet til Leib-Olmai [...]«.<sup>199</sup>

Sowohl Leaibolmai als auch Tjaetsiålmaj gehören in den Beschreibungen der norwegischen Missionare zu den »Göttern auf der Erde« und

194 *Idemque venatus viros pariter ac feminas alit; passim enim comitantur partemque praedae petunt* (»Die Frauen leben ebenso wie die Männer von der Jagd; sie ziehen nämlich überall mit und verlangen dann ihren Teil der Beute«), MUCH: 1967, 521. Vgl. auch Muchs Kommentar zu dieser Stelle (Ebd., 532).

195 CHARUZIN: 1890, 152.

196 HOLMBERG: 1964, 176.

197 GENETZ: 1891, XLII.

198 Vgl. MANKER: 1950, 24, 202, 213.

199 »[...] einen Gott der Jagd, deshalb haben die Lappen zu aller Zeit Leib-Olmai fürs Glück beim Schießen geopfert, und wie die Lappen zu jeder Zeit beim Opfern Bittgebete und Kniefälle für die Götter gemacht haben, so haben sie auch vornehmlich zu Leib-Olmai gebetet [...]«, LEEM: 1767, 412; vgl. auch REUTERSKIÖLD: 1910, 9, 14, 33, 57; LÆSTADUS: 2003 [1939/1845], 95.

werden immer zusammen genannt.<sup>200</sup> Auf den samischen Trommeln mit Jagd- und Fischfangmotiven stehen die Figuren, die Glück für die Jagd und den Fischfang bringen sollten, ebenfalls zusammen. Die Jagd war aber im Winter auch gleichzeitig mit dem Skilaufen verbunden, und obwohl wir in den Berichten der norwegischen Missionare keine Erwähnung einer Verbindung Leaibolmais mit dem Skilaufen finden, wird er auf Schamanentrommeln doch oft auf Skiern und mit Bogen,<sup>201</sup> manchmal auch nur auf Skiern und ohne Bogen,<sup>202</sup> dargestellt (siehe Abbildung 2). Er ist also ebenso wie Juxakka mit der Winterjagd verbunden.

Dass zwischen den beiden Gottheiten eine enge Verbindung besteht, drückt sich jedoch nicht allein in der gleichen Attributik (Bogen, Skier) und Funktion (Winterjagd) aus: Indem Juxakka das Geschlecht ungebohrer Kinder ändert und sie Leaibolmai übergibt, bereitet sie sie für sein *exercutium* vor (vgl. den letzten Abschnitt über Juxakka).

Agrell hat angenommen, dass Leaibolmai dem nordgermanischen Gott Ull entspricht.<sup>203</sup> Obwohl seine Beweisführung nicht in allen Punkten überzeugt (insbesondere was den Zusammenhang der beiden mit der Rune I betrifft), sind die Parallelen zwischen Ull und Leaibolmai sehr deutlich: Sie sind beide Ski laufende Jäger mit Bogen. Man kann sogar Entsprechungen zwischen den Baumarten finden, die als Attribute von Ull und Leaibolmai gelten: Ulls Baum ist die Eibe, Leaibolmai wird als Erlennmann übersetzt. Beide Holzarten sind durch eine rötliche Farbe gekennzeichnet.

#### 18.2.3.6 Die Paare Skadi – Ull und Juxakka – Leaibolmai

Die Ähnlichkeiten zwischen dem samischen Paar Juxakka – Leaibolmai und dem skandinavischen Paar Skadi – Ull hängen vor allem mit der Jagd, insbesondere der Winterjagd, zusammenhängen. Diese Merkmale dürften jedoch nur bei den samischen Gottheiten ursprünglich sein. Insbesondere die für Ull angenommene Funktion als Lichtgott (oder sogar Sonnengott) passt wenig zur Winterjagd. Es ist also wahrscheinlich, dass die mit der Jagd zusammenhängenden Merkmale bei Ull sekundär sind.

200 Vgl. z. B. LEEM: 1767, 413; REUTERSKIÖLD: 1910, 14.

201 Vgl. z. B. FRIIS: 1871, 31; MANKER: 1950, 118, 202.

202 Vgl. z. B. JESSEN-S: 1767, 3–4 (N 40).

203 AGRELL: 1934, 158–159.

Es ist anzunehmen, dass er sie von Skadi übernahm, mit der er bereits vorher ein Paar gebildet hatte (vgl. die Etymologien mit »Licht« und »Schatten« und die Verbreitung der teophoren Ortsnamen oben), als diese zur Jagdgöttin wurde.

Als Schattengöttin war Skadi auch Vertreterin von Kälte und Winter und wurde als solche mit der samischen Gottheit der Jagd (Juxakka) identifiziert, deren Merkmal neben dem Bogenschießen auch das Skilaufen war. Nachdem Skadi zu einer richtigen Winterjagdgöttin geworden war, musste auch Ull als Skadis Gegenstück samische Merkmale (besonders das Ski- und Schlittschuhlaufen) bekommen. Diese Veränderung der Funktion Ulls konnte auch dank seiner Identifizierung mit dem samischen Jagdgott Leaibolmai geschehen, der genau wie Ull ein weibliches Gegenstück (Juxakka) besaß.

Es ist möglich, dass die Verwandlung Ulls in einen Winterjagd- und Skigott nicht nur mit seiner Verbindung zu Skadi zusammenhängt, sondern auch durch die phonetische Ähnlichkeit seines Namens (*Ullr* < \**UllaR* < \**Wullaz*) mit dem südsamischen Wort *ulli*, lulesam. *ulla* »Rinne auf der Rückseite des Skis, Spur eines Skis im Schnee«<sup>204</sup> eine Verbindung zu Leaibolmai hergestellt wurde. Man könnte annehmen, dass *ulla* ursprünglich nicht nur die Rinne auf der Rückseite von Skiern bezeichnete, sondern generell die technisch besseren Skier, die sich von älteren Ausführungen durch eben diese Rinne unterschieden. Nach Mankers Typologie handelt es sich dabei um den Typ C-2 mit einer einfachen Rinne.<sup>205</sup> Skier dieses Typs wurden vor allem in Finnland (30 Exemplare) und Schweden (15 Exemplare), seltener in Norwegen (zwei Exemplare) gefunden. Die ältesten Skier dieses Typs kommen aus Tavastaland und sind rund 4000 Jahre alt. C-2-Skier aus Schweden sind 2500, 2000 und 1000 Jahre alt.<sup>206</sup> Diese Datierungen zeigen, dass sich Skier dieses Typs auf der skandinavischen Halbinsel von Nordosten her verbreitet haben. Gerade dieser volksetymologische Zusammenhang zwischen dem Namen Ull und Skiern dieses besonderen Typs könnten bei der Interpretation Ulls als skifahrender Gott entscheidend gewesen sein.

Wiklund nahm an, dass das entsprechende finnische Wort *olas* »Rinne« ein skandinavisches Lehnwort darstellte, vgl. altisl. *áll* »tiefe Rinne

204 GRUNDSTRÖM: 1936–1954, Bd. 3, 1326–1327; HASSELBRINK: 1981–1983, 1379.

205 MANKER: 1971, 79.

206 Ebd., 79–80.

im Fluss«. <sup>207</sup> Aber das skandinavische *áll* hat keine sichere indoeuropäische oder germanische Etymologie, <sup>208</sup> so dass man unter Berücksichtigung der Verbreitungsrichtung jener Skier eine umgekehrte Entlehnungsrichtung oder sogar ein gemeinsames Substrat annehmen kann.

Schröder hat angenommen, dass die wald- und gebirgsreichen mittleren und nördlichen Gebiete der skandinavischen Halbinsel den Ausgangspunkt des Ull- und Skadikultes gebildet hätten, mit Uppsala als kulischem Mittelpunkt. <sup>209</sup> Er vermutet, dass »dort bereits lange vor der Germanisierung des Landes eine wichtige Kultstätte war, in deren Mittelpunkt der Verehrung die Wald- und Jagdgottheit – oder ein Paar, ein Gott und eine Göttin – gestanden hat«. <sup>210</sup> Er geht zudem davon aus, dass »Skadi und Ull – oder wie sie auch in vorgermanischer Zeit geheißen haben mögen [!] – bis in die skandinavische Steinzeit hinaufreichen«. <sup>211</sup> Es ist nicht auszuschließen, dass diese Namen zu einem Zeitpunkt Juxakka und Leaibolmai waren.

Obwohl es unmöglich ist, Schröders Datierung zu verifizieren, ist klar, dass Skadi und Ull zu einer älteren Schicht von skandinavischen Göttern gehören als z. B. Odin und Thor. <sup>212</sup> Alles spricht dafür, dass ihr Kult vor der Wikingerzeit, möglicherweise in der Mitte des ersten Jahrtausends oder noch früher verbreitet war.

Die nördlichen, »samischen« Merkmale Skadis und Ulls bedeuten nicht, dass die beiden Götter gänzlich bei den Samen entlehnt wurden. Beide existierten bereits in anderer Funktion und erhielten ihre »samischen« Merkmale durch den Einfluss samischer Vorstellungen des Paares Juxakka – Leaibolmai. Dass die Beeinflussung nicht in der üblichen Richtung Skandinavisch > Samisch, sondern umgekehrt verlief, lässt sich leicht durch die Überlegenheit der Samen in diesem Bereich erklären.

Die Funktionen Leaibolmais (und ursprünglich wahrscheinlich auch Juxakkas) als Jagdgottheiten entsprechen im samischen Weltbild den Funktionen des Fischfanggottes. Vergessen wir nicht, dass die Götter für Jagd und Fischfang in einigen samischen Gebieten als eine Gestalt ver-

<sup>207</sup> WIKLUND: 1921, 86.

<sup>208</sup> BLÖNDAL: 1989, 12.

<sup>209</sup> SCHRÖDER: 1941b, 83.

<sup>210</sup> Ebd.

<sup>211</sup> Ebd.

<sup>212</sup> Vgl. KRAFT: 2000.

ehrt wurden (Storjunkare). Der Zusammenhang zwischen diesen Funktionen ist sowohl in den skandinavischen Quellen als auch auf den samischen Trommeln deutlich. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass Skadi, die mit den samischen Gottheiten Juxakka oder Leaibolmai identifiziert wurde, zur Tochter des Riesen Thjazi wurde, der mit dem samischen Fischfanggott Tjaetsiålmaj verbunden wurde.

#### 18.2.3.7 Zusammenfassung

Die drei hier behandelten Gestalten der skandinavischen Mythologie, Thjazi, Skadi und Ull, zeigen einen deutlichen Zusammenhang mit samischen Vorstellungen von Jagd- und Fischfanggottheiten. Der skandinavische Riese Thjazi besitzt mehrere Merkmale, die ihn mit dem samischen Fischfanggott verbinden, der bei den norwegischen Südsamen und den finnischen Inarisamen Tjaetsiålmaj (Wassermann) genannt wurde. Diese Figur wurde von den Skandinaviern während oder vor der gemeinskanandinavischen Epoche bei den Samen entlehnt. Obwohl der Mythos vom Raub Iduns mit ihren Äpfeln germanische oder gar indoeuropäische Quellen haben mag, ist nicht ausgeschlossen, dass er sich von Osten über Sibirien nach Skandinavien verbreitete und die Samen als Vermittler eines ursprünglich indoiranischen Mythos dienten. Auch in anderen mythologischen Vorstellungen von Thjazi lässt sich ein Zusammenhang mit der samischen Tradition feststellen.

Der Zusammenhang von Skadi und Ull mit der samischen Mythologie hat einen anderen Charakter. Diese Gottheiten sind germanischen Ursprungs, erhielten aber durch Identifizierung mit dem samischen Paar Juxakka – Leaibolmai Merkmale samischer Winterjagdgötter und verloren ihren ursprünglichen Charakter fast vollständig (dies gilt insbesondere für Ull).

Ein Einfluss samischer religiöser Vorstellungen im Bereich von Fischfang und Winterjagd muss nicht verwundern. Die Autorität der Samen in den Bereichen Bogenschießen und Skilaufen sowie Fischerei und Jagd war noch in der Wikingerzeit und im früheren Mittelalter sehr groß, wie aus den Quellen, insbesondere den Sagas, hervorgeht. Zeitlich lässt sich der samische Einfluss auf die skandinavische Mythologie nicht später als ins 7. Jahrhundert datieren.